



المختصر في اصول الدين

الشريف المرتضى ابوالقاسم علي بن الحسين بن محمد الموسوي

تتبع

محمد رضا انصاري قمي



المختص في اصول الدين

الشريف المرتضى ابوالقاسم علي بن الحسين بن محمد الموسوي

تحقيق

محمدرضا انصاري قمی

مرکز نشر و انکشافی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی



الملخص فی اصول الدین
تألیف سید مرتضی
تحقیق محمدرضا انصاری قمی
مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی
چاپ اول ۱۳۸۱
تعداد ۲۰۰۰
چاپ و صحافی: مازیار

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

علم‌الهدی، علی‌بن‌الحسین، ۳۸۵ - ۴۳۶ ق.
الملخص فی اصول الدین / مؤلف علی‌بن‌الحسین ابوالقاسم المرتضی علم‌الهدی الموسوی
البغدادی؛ تحقیق محمدرضا انصاری قمی. - تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۱.
سی و شش، ۴۷۹ ص. : نمونه. - (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۰۵۵. کلام؛ ۱)
ISBN 964-01-1055-8

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. تسوید. ۲. خدا - صفات. ۳. عدل. الف. انصاری قمی، محمدرضا، ۱۳۳۷

- محقق. ب. عنوان.

۲۹۷/۴۲

BP۲۱۷/۴/ع۸م۷

۴۸۵۷۳ - ۸۱م

کتابخانه ملی ایران

فهرس الكتاب

صفحه	عنوان
هفت	كلمة المكتبة
نه	پيشگفتار
پانزده	مقدمه عربى
۱۱	الشريف المرتضى أضواءً على حياته وآثاره بقلم العلامة البجائة الشيخ محمدرضا الجعفرى
۱۹	كلمة المحقق
۱۹	دراسة حول علاقة متكلمي الإمامية بالمعتزلة
۲۷	وصف كتاب المُلخَص في أصول الدين
۳۰	نسبة الكتاب للمصنّف
۳۱	فصول الكتاب و أبوابه
۳۲	نسخة الكتاب
۳۴	عملنا في تحقيق هذا الكتاب
۳۹	الجزء الأول
۶۲	فصل: في الدلالة على إثبات المُحدَث
۷۳	باب الكلام في الصفات
۷۳	فصل: في الدلالة على أنّ مُحدَث الأجسام قادرٌ
۸۲	فصل: في الدلالة على أنّ صانع الأجسام حيّ

- ٩١ فصل: في الدلالة على أن الله تعالى مُدْرِكٌ لِلْمُدْرَكَاتِ، سَمِيعٌ بِصِيرٍ
- ١٠١ فصل: في الدلالة على أن الله تعالى موجودٌ
- ١٠٦ فصل: في الدلالة على أن صانع العالم قديمٌ
- ١٢٣ فصل: في الدلالة على أن مستحقَّ الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقَّها
- ١٣٥ فصل: في أنه تعالى لا يختصُّ في ذاته بصفة زائدة على ما ذكرنا،...
- ١٣٢ فصل: في ترتيب العلم بهذه الأحوال
- ١٣٣ فصل: في أحكام هذه الأحوال وما تقتضيه وتؤثره
- ١٣٥ فصل: في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب
- ١٣٨ فصل: في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات...
- ١٣٨ فصل: في أنه تعالى لا يستحقُّها لمعانٍ معدومة
- ١٤٥ فصل: في أنه تعالى لا يستحقُّها لمعانٍ لا توصف
- ١٤٣ فصل: في أنه تعالى لا يستحقُّها لمعانٍ مُحدثة
- ١٥٨ فصل: في أنه تعالى لا يستحقُّ هذه الأحوال لمعانٍ قديمة

الجزء الثاني

- ١٦٧ فصل: الذي يدلُّ على الإشتراك في صفة من صفات النفس
- ١٦٩ فصل: في الإشارة إلى قوى شبيهة أصحاب الذات أو الصفات والكلام عليها
- ١٨٣ فصل: في بيان استحالة خروج تعالى عن الصفات التي ذكرناها،...
- ١٩٢ فصل: في نفي الحاجة عنه تعالى وإثباته غنياً
- ٢٠١ فصل: في أنه تعالى لا يشبه الأجسام والجواهر
- ٢٠٨ فصل: في أن احتمال الأعراض والكون في الجهات والحركة والسكون...
- ٢١١ فصل: في استحالة كونه تعالى في جهة، من غير أن يكون شاغلاً لها
- ٢١٢ فصل: في أنه تعالى لا يشبه شيئاً من الأعراض
- ٢١٤ فصل: في أنه تعالى لا يصحُّ أن يحلَّ غيره
- ٢١٨ فصل: فيما يتعلق بالعبارة في هذا الباب

باب: الكلام في نفي الرؤية والإدراك عنه

- ٢٢٥ فصل: في أنه تعالى يستحيل رؤيته
- ٢٢٧

- ٢٥٠ فصل: في أنه غير مرئي في نفسه
- ٢٥٣ فصل: في أن الإدراك بسائر الحواس لا يجوز عليه تعالى
- ٢٥٤ فصل: في ذكر أقوى ما يتعلق به المخالف بالرؤية والكلام عليه
- ٢٦٩ فصل: في الدلالة على أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم
- ٢٨٥ فصل: في الكلام على اثنتيئة
- ٢٨٩ فصل: في الكلام على المجوس
- ٢٩١ فصل: في الكلام على النصارى
- ٢٩٩ فصل: في الكلام على الصابئين
- ٣٠١ فصل: في الكلام على من عبد الأصنام من جاهلية العرب وغيرهم
- ٣٠٣ باب: الكلام في العدل
- ٣٠٦ فصل: في أقسام الأفعال
- ٣٠٨ فصل: في الدلالة على أن في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح
- ٣٠٩ فصل: في ذكر الطريق إلى معرفة القبائح، وبيان ما له يقبح
- ٣٢٢ فصل: في ذكر أقسام الأفعال الحسنة وأحكامها ومراتبها
- ٣٢٤ فصل: في بيان أنه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحاً
- ٣٣١ فصل: في أنه تعالى يتقدر على كل جنس من المقدورات
- ٣٣٥ الجزء الثالث
- ٣٣٧ فصل: في الدلالة على أنه تعالى لا يختار فعل القبيح
- ٣٤٣ فصل: في الإرادة والكراهة
- ٣٤٥ فصل: في ذكر ما يصح أن يراد، أو يجب، أو يحسن، وما لا يجب ذلك فيه،
- ٣٤٧ فصل: فيما يؤثر من الإرادات ولا يؤثر، وبيان كيفية تأثير ذلك
- ٣٥٣ باب: الكلام في الإرادة وما يتعلق بها
- ٣٦٠ فصل: في معنى الإرادة والكراهة
- ٣٦٣ فصل: في تقدم الإرادة على المراد، ومقارنتها له
- ٣٦٤ فصل: في أن الإرادة لا توجب الفعل

- فصل: في أن البقاء لا يجوز على الإرادة ٣٦٧
- فصل: في بيان معاني الأسماء المختلفة التي تجري على الإرادة والكرهية... ٣٦٧
- فصل: في أنه تعالى مريدٌ بزيادة مُحدثة لا في محل ٣٧٠
- فصل: فأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً، لا لنفسه ولا لعلّة ٣٧٩
- فصل: في ذكر قوَيّ ما يتعلّق به المخالف في الإرادة، والكلام عليه ٣٨٩
- باب: الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه ٣٩٥
- فصل: في ذكر جملة من أحوال الكلام، وجنسه الذي هو الصوت و فحوى أحكامها ٤٠٣
- فصل: في بيان حقيقة كون المتكلم متكلماً ٤٠٩
- فصل: في إثبات كونه تعالى متكلماً والطريق إلى ذلك ٤١٣
- فصل: في أنه تعالى ليس بتكلم لنفسه ٤١٤
- فصل: في أنه تعالى لا يستحقّ كونه متكلماً لا لنفسه ولا لعلّة ٤٢١
- فصل: في إبطال قديم كلامه تعالى ٤٢٢
- فصل: في ذكر شبههم في قديم كلامه تعالى، وأنه متكلّم فيما لم يزل ٤٢٨
- فصل: في الحكاية والمحكّي ٤٤٢
- فصل: في وصف القرآن بأنه مخلوق ٤٤٢
- باب: الكلام في المخلوق ٤٤٧
- فصل: في الدلالة على أن العباد، الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف ٤٥٠
- فصل: في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون حادثاً من وجهين، ٤٥٤
- فصل: في أن كون القادر قادراً لا يتعلّق إلاّ بحدوث الفعل، دون سائر صفاته ٤٦٦
- فصل: في أنّ عدمه لا يجوز أن يتعلّق بالقادر ولا بالقدرة ٤٦٨
- فصل: في الإشارة إلى ما يدخل في مقدور العباد من الأجناس ٤٧٣
- فصل: في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما ٤٧٤
- فصل: في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إلى فاعلها ٤٧٥
- فصل: في إفساد قولهم بالكسب ٤٧٦
- فصل: في ذكر ما يلزمهم على القول بالمخلوق ٤٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المكتبة

تحتلّ المكتبات باعتبارها مراكز معلوماتية وعلمية وثقافية، مكانة مرموقة في عملية النهوض المادّي والمعنوي بالمجتمعات، وتعدّ بحقّ من أهمّ أسباب التنمية في كلّ منها. وفي هذا الإطار تحظى المخطوطات بأهمّية بالغة إذ أنّها رصيد ثقافي لكلّ أمة تتطلّع إلى تسنّم ذرى المجد، فهي مدعاة دوماً لتباهي الشعوب وزهوهم بها.

تعدّ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي من أكبر المكتبات في العالم بما تحتويه من كنوز تراثية تتجاوز اثنين وعشرين ألف مخطوطة.

لم تنحصر نشاطات المكتبة منذ إنشائها وحتى اليوم على توفير المخطوطات والاحتفاظ بها فحسب، بل تعدّت ذلك إلى تحقيق هذه المخطوطات وإخراجها في ثوب قشيب إلى القراء الكرام.

ويسعدنا اليوم أن نعلن للعلماء والباحثين عن تأسيس مركز الدراسات والتدريب في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي الذي يحاول نشر أكبر عدد ممكن من هذه المخطوطات في أقرب فرصة متاحة، حتّى بتسّتي إرساء أسس متينة للنهوض الثقافي وتعريف شبابنا بثقافتهم الإسلامية والإيرانية وحضارتهم العريقة.

ونضع بين يدي القارى الكريم هذا الكتاب الذي يحمل عنوان الملخّص في أصول الدين لمؤلفه السيّد الشريف أبو القاسم المرتضى علم الهدى وقد قام بتحقيقه الأستاذ الفاضل محمدرضا الأنصاري القمي وهو خطوة أخرى لتأصيل تراثنا الثقافي القديم.

السيّد محمّد علي أحمدي أبهري

رئيس مكتبة و متحف و مركز الوثائق

لمجلس الشورى الإسلامي

پیشگفتار

سید مرتضی علم الهدی، دانشمند بلند آوازه شیعی، در سال ۱۳۵۵ هـ / ۱۹۶۶ م در بغداد به دنیا آمد. نسب وی با چهار واسطه به امام کاظم موسی بن جعفر علیه السلام می‌رسد، او در خاندانی رفیع و بلند مرتبه، که در آن شرافت و اصالت و ریاست و نقابت و علم و دانش در هم آمیخته بود زاده شد و پرورش یافت. سیر زندگانی وی - و برادرش سید رضی - از هنگام تولد و مراحل تحصیل، و مشایخ و اساتید، مناصب سیاسی و دینی، شاگردان، تألیفات او همگی، در کتابهای شرح حال نگاری و تراجم به تفصیل آمده است. شهرت و آوازه او به گونه‌ای است که ما را از تکرار گفته‌های آنان بی‌نیاز می‌کند.

مورخین و شرح حال نگاران جنبه‌های متنوع زندگی سید را مورد توجه قرار داده‌اند، لیکن آنچه که در این پیشگفتار باید به آن اشاره گردد، همانا موقعیت و نقش و اثرگذاری شریف مرتضی در مذهب امامیه است. سید از جهات متعددی در توسعه و بالندگی و تبیین و تثبیت عقائد امامیه تأثیر گذار بوده است، وی امام زاده‌ای صاحب نام است، که خود و پدر و برادرش به تناوب عهده‌دار منصب نقابت طالبین و دیوان مظالم و امارت حج بوده‌اند، مسؤویتی که همواره آنان را در رأس مشهورترین خاندان جهان اسلام (یعنی سادات علوی و هاشمی) قرار می‌داد، و پیوسته آنان را با دربار خلافت عباسی و امیران و پادشاهان آل بویه مرتبط می‌ساخت، مسؤولیت دینی و اجتماعی و سیاسی‌ای که شهرت و احترام و موقعیت سیاسی و اجتماعی، و ثروت و مکتب فراوان در پی خود داشت. و سید با کیاست و طرافت خاص خود، توانست از مجموعه این امتیازات برای پیشبرد خواسته‌های خود سود جوید. وی نزد برجسته‌ترین عالم شیعی،

یعنی شیخ مفید (متوفای ۴۱۳هـ) به تحصیل پرداخت، به نوشته مؤرخین سید به همراه برادرش از سالهای کودکی نزد شیخ مفید به آموختن پرداختند، و سید مرتضی از معدود شاگردان فراوان مفید بود که دقیقاً تمامی ویژگی‌های و اندیشه‌های استاد خود را دریافت نمود و نسخه‌ای از او گردید، و توانست میان فقه و کلام تلفیق نماید. و در حقیقت گرچه سید زندگانی علمی خود را با خواندن فقه آغاز نمود، و همواره نیز به عنوان فقیهی صاحب نظر و متبحر در مسائل فقهی شناخته می‌شد، و دو دهه پایانی عمر خود را در سالهای ۴۱۳ تا ۴۳۶هـ به عنوان مرجع تقلید و مفتی اعظم و شیخ امامیه به پایان رساند، لیکن همواره و در تمام مراحل زندگی علمی خود از علم کلام و مباحث کلامی دور نگردید، بلکه با توجه و مقایسه میان نوشته‌ها و رساله‌های کلامی او با کتابهای فقهی می‌توان گفت که، همواره جنبه کلامی سید بر جنبه‌های فقهاتی او چیرگی داشته است. و به تعبیر دقیق می‌توان او را فقیهی متکلم یا متکلمی فقیه نامید. سید دنباله‌روی مبتکر از مکتب شیخ خود در کلام و فقه و اصول بود، از این رو به پروراندن مباحث عقلی که شیخ مفید بنیانگذار آن در مذهب امامیه - در مقابل روش اهل حدیث حوزه قم - بود پرداخت. کتابها و رساله‌های فراوان او شاهدی بر این گفتار است. سید موقعیت اجتماعی و سیاسی و ثروت و مکننت فراوان خانوادگی و شخصی خود را در راه توسعه اندیشه‌های عقل‌گرایانه خود به کار بست. خانه خود را «دار العلم» نمود، و کتابخانه بزرگی را فراهم نمود. و نخبه‌گان شاگردان شیخ مفید، و جز آنان را در آن جمع نموده، و به تربیت نسلی از فقیهان متکلم و متکلمان قدرتمند در بحث و جدل پرداخت، و خود نیز با استفاده از وضعیت سیاسی و اجتماعی دار الخلافه بغداد، به مبارزه علمی وسیعی با مخالفان امامیه پرداخت. پاسخ نامه‌ها و رساله‌های ردیه او بر علیه اعتقادات و اندیشه‌های مذاهب و نحله‌های فعال در بغداد شاهدی بر این حقیقت است. علاوه بر آنها سید دو کتاب مفصل در پاسخ‌گویی و ردّ اندیشه‌ها و گفته‌های قاضی عبدالجبار اسدآبادی همدانی معتزلی در کتابش «المعنی» نوشت:

نخست: کتاب «الشافی فی الإمامة» است، که به نقد اندیشه‌های قاضی در موضوع

امامت پرداخته، و بعدها شیخ طوسی فشرده‌ای از بخشهای مهم آن را با نام «تلخیص الشافی» تدوین نمود.

دوم: کتاب «الصرفه فی اعجاز القرآن» است، که عمدهً به نقد نظر قاضی عبدالجبار و دیگران در موضوع معجزه بودن کلام وحی، و اثبات نظریه صرفه که سید بدان معتقد بود پرداخت.

سید پس از درگذشت شیخ مفید مدت دو دهه از سال ۴۱۳ تا ۴۳۶ هجری عهده دار منصب مرجعیت شیعه بود. و در این مدت با استقلال تمام توانست به ترویج و تثبیت اندیشه‌های خود در میان شاگردان «دارالعلم» بپردازد. و توانست جمعی را بیروناند که پس از او ادامه دهنده افکار و اندیشه‌های او گردند. سرآمد آنان در عراق شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هجری) بود، که جانشینی او را در تدریس و زعامت امامیه به عهده گرفت، و بعدها به همت او یکی از حوزه‌های علمی کهن شیعه با رویکرد عقلی و اصولی تأسیس شد.

کتاب (الملخص فی أصول الدین)

همانگونه که پیشتر گذشت یکی از جنبه‌های ارزشمند زندگانی سید مرتضی، اندیشه‌های کلامی اوست. موضوع رابطه تنگاتنگ و تأثیر پذیری یا پیروی سید مرتضی - و پیش از او استادش شیخ مفید، و پس از او شاگردش شیخ طوسی - از مکتب کلامی معتزله، از دیرباز مورد توجه مستشرقین، و جز آنان از نویسندگان مسلمان قرار گرفته است. و تقریباً همگی با توجه به وجود اندیشه‌های عقل‌گرایانه - که از پایه‌های اساسی تفکر معتزله به شمار می‌رود - در نوشته‌های سید مرتضی، وی را پیرو آن مکتب دانسته‌اند، بلکه پا را از این فراتر نهاده و معتقدند که علم کلام امامیه پیرو و تابع علم کلام معتزله می‌باشد. و در دهه‌های اخیر سه تن از مستشرقین، یعنی و. مادلونگ، مارتین مکدرموت، خانم اشمیتکه، در تحقیقات و نوشته‌های خود بر این موضوع تأکید دارند. در پیشگفتار عربی این کتاب به تفصیل در این باره سخن رفته و به نقد جدی این

نظریه پرداخته شده است.

اما کتاب (الملخص) یکی از میراث‌های ماندگار سید مرتضی است که به ما رسیده، این کتاب را می‌توان یکی از مهمترین مجموعه‌ها و نوشته‌های کلامی سید به شمار آورد، زیرا دیگر نوشته‌ها و کتابهای سید معمولاً عهده‌دار بررسی یک مسأله یا موضوع کلامی است، در حالی که کتاب (الملخص) دربرگیرنده‌ی باب توحید و صفات خداوند و باب عدل می‌باشد که این دو باب مهمترین بحثهای علم کلام به شمار آمده، و جایگاه معرکه آراء میان متکلمان و اندیشمندان مسلمان از اهل حدیث، معتزله، مجبیره، اشاعره، کرامیه، عدلیه، قدریه، مرجئه و جز اینها بوده است.

تردید در صحت انتساب این کتاب به سید مرتضی نیست، زیرا تمامی شرح حال‌نگاران سید، از نجاشی (متوفای ۵۰هـ) تا شیخ آقابزرگ تهرانی در «الذریعة» ۲۲/۲۱۰ به نوشته شدن کتابی به نام «الملخص» از سید خبر داده‌اند، و شیخ طوسی که خود شاگرد و همراه سید بوده است در «فهرست» خود از این کتاب نام برده، و به ناتمام ماندن آن اشاره دارد، علاوه بر اینها خود شریف مرتضی در برخی از نوشته‌های خود همچون کتاب «الشافی» و «الذخیره» و «نقض مقالة یحیی بن عدي النصرانی» به این کتاب اشاره نموده است.

آنگونه که از انجام کتاب «الملخص» بر می‌آید، سید مرتضی نخست به هدف تدوین کتابی جامع و مفصل درباره‌ی اندیشه‌های خود در اصول پنج‌گانه اقدام می‌کند، لیکن در هنگامه تدوین موانعی او را از انجام کار باز می‌دارد، و تنها موفق به تدوین بحثهای متعلق به دو اصل توحید و عدل می‌گردد. و بحثهای متعلق به سه اصل نبوت و امامت و معاد را به کتاب دیگر خود یعنی «الذخیره» حواله می‌دهد. از این رو سید به فراهم آوردن کتاب مختصر دیگری به نام «الذخیره فی علم الکلام» در اصول پنج‌گانه می‌پردازد و آن را به انجام می‌رساند.

وی در آغاز کتاب «الذخیره» نیز به همین موضوع اشاره دارد، و خوانندگان کتابهای خود را به جمع میان دو کتاب فرا می‌خواند. همچنانکه در پایان کتاب ناتمام

«الملخص» می گوید:

(...) فلما وقف تمام املاء الملخص - لعوائق الزمان التي لا تملك - تعيرت الية في كتابنا هذا، زدنا في بسطه وشرحه، وإذا جمع بين ما خرج من كتاب «الملخص» وجعل ما انتهى إليه كأنه لهذا الكتاب، وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الأصول مستوفى مستقى).

ساختار کتاب (الملخص في اصول الدين):

کتاب (الملخص) در ۴ جزء - بنابر تقسیم نویسنده - دربرگیرنده ۵ باب و ۶۸ فصل می باشد که عبارتند از:

باب اول: الكلام في الصفات، در ۲۳ فصل.

باب دوم: الكلام في نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الإدراك، در ۱۱ فصل.

باب سوم: الكلام في العدل، در ۱۰ فصل.

باب چهارم: الكلام في الإرادة وما يتعلق بها، در ۷ فصل.

باب پنجم: الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه، در ۱۶ فصل.

و بحث از صفات خداوند، مفصل ترین بخش کتاب می باشد، که تمامی جزء اول و بخشهای از جزء دوم کتاب را دربرگرفته است. در بابها و فصلهای کتاب نویسنده به تفصیل به بحثهای کلامی متعلق به توحید و عدل پرداخته، و اندیشه ها و نظریات تمامی متکلمین مسلمان معاصر و متقدم بر خود را نظیر: قاضی عبدالجبار، أبوعلی و أبوهاشم جبائی، یحیی بن عدی، ضرار بن عمرو، ابن کلاب، سلیمان بن جریر، نظام، عبّاد بن سلیمان، ابوبکر ابن عیاش، أبو عبدالله بصری، ابوالهذیل علاّف، جهّم بن صفوان، نجّار، صالح بن عمر صالحی، و جز اینها را مطرح نموده است.

نسخه کتاب (الملخص في اصول الدين):

از این کتاب ارزشمند تا آنجایی که نگارنده جستجو کرده است، تنها یک نسخه در دسترس می باشد، که در سالهای آغازین قرن یازدهم هجری فراهم آمده است. این

نسخه ارزشمند نخست در تملک کتابخانه مرحوم شیخ الاسلام زنجانی (۱۳۰۴ - ۱۳۷۳) بود، و بعدها به کتابخانه مجلس شورای اسلامی منتقل گردید. شناسنامه این نسخه عبارت است از:

شماره ۹۶۳۲، خط نسخ، قطع رحلی، ۱۴۲ برگ، هر صفحه ۲۳ سطر.

این نسخه که با خط نسخ نازیبایی نوشته شده، درای کمبودها و کاستی‌ها و افتادگی‌های فراوان است، به ویژه آنکه بخشهایی از آغاز آن افتاده است. از این رو تحقیق آن با مشکلات فراوان همراه بود. **وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.**

مقدمة عربى

الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن محمد بن موسى بن ابراهيم ابن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، السيد الشريف، أبو القاسم المرتضى، علم الهدى، ذوالمجددين الموسوى البغدادي (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ)، عَلمَ خَفَاقُ في سماء العِلم والمعرفة، منذ أن بَرَعَ نوره في سماء مدينة السَّلام، وظلَّ يشع مدى حياته وبعد وفاته، تسابق المترجمون له في وصفه بأجلِّ النعوت وأجمل الصفات، فقد قيل عنه: «أنَّه متوحدٌ في علوم كثيرة؛ مجمعٌ على فضله، مقدّم في العلوم، وأكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً»، «حاز من العلوم ما لم يُدانه فيه أحد في زمانه، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا»، «نقيب النقباء، الفقيه، النظّار، أوحد الفضلاء، يتوقد ذكاءً»، «كان ذا محلٍ عظيم في العلم والفضائل والرياسات»، «كثير الإطلاع والجدال»، «إمام أئمة العراق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظمائها، صاحب مدارسها، جماع شاردها وآنسها، ممّن سارت أخباره، وعُرفت به أشعاره، وحُمدت في ذات الله آثاره»، «هو وأخوه في دوح السيادة ثمران، وفي فلك الرياسة قمران»، «كان اماماً في علم الكلام والأدب والشعر والبلاغة، كثير التصانيف، متبحراً في فنون العلوم»، «كان مجعماً على فضله، متوحداً في علوم كثيرة». «وكان من الأذكىاء الأولياء»، وغيرها من الصفات،

فالرجل أشهرٌ من أن يُعرف، وقد ملأت صيته الخافقين، ومن أراد الإستزادة فعليه بمصادر ترجمته، وأهمّها:

الطوسي، الفهرست / ٩٩ - ١٠٠، الرجال / ٤٨٤ - ٤٨٥، رجال النجاشي / ٢٧٠ -
٢٧١ = ٧٠٨، معالم العلماء، / ٦١ - ٦٣، مجمع الرجال ٤ / ١٨٩ - ١٩١، تنقيح المقال، ٢
- ١ / ٢٨ - ٢٨٥، معجم رجال الحديث، ١١ / ٣٩٤ - ٣٩٨، أمل الآمل ٢ / ١٨٢ - ١٨٥،

مستدرك الوسائل، ٣ / ٥١٥ - ٥١٧، روضات الجنّات، ٤ / ٢٩٤ - ٣١٢، الدرجات
 الرفيعة / ٤٥٨ - ٤٦٦، تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ - ٤٠٣، الذخيرة في محاسن أهل
 الجزيرة ق ٤ - مج ٢ / ٤٦٥ - ٤٧٥، دمية القصر، ١ / ٢٩٩ - ٣٠٣ = ٨، ابن خلكان، ٣ /
 ٣١٣ - ٣١٧، معجم الأدباء ٥ / ١٧٣ - ١٧٩، إنباه الرواة، ٢ / ٢٤٩ - ٢٥٠، الوافي
 بالوفيات، ٢١ / ٦ - ١١ = ٢، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب (علم الهدى) ٤ -
 ١ / ٦٥٠ - ٦٥٢، (اللام والميم) (المرتضى) ٥ / ٤٨٧ - ٤٨٨ = ١٠٢٦، بغية الوعاة ٢ /
 ١٦٢، المنتظم، ٨ / ١٢٠ - ١٢٦، سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٨ - ٥٩٠ = ٣٩٤، شذرات
 الذهب، ٣ / ٢٥٦ - ٢٥٨، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥ - ٥٧، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣ - ٢٢٤،
 الأعلام ط ٣ - ٥ / ٨٩، معجم المؤلفين، ٧ / ٨١ - ٨٢ الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين،
 أدب المرتضى (مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٨)، هديّة العارفين، ١ / ٦٨٨، رجال بحر
 العلوم، ٣ / ٨٧ - ١٥٥، عمدة الطالب / ١٩٣ - ١٩٥، أعيان الشيعة (ط. دارالتعارف) ٨ /
 ٢١٣ - ٢١٩، الغدير، ٤ / ٢٦٢ - ٢٩٩، محمّد أبو الفضل إبراهيم، مقدّمة الأمالي، ١ / ٣ -
 ٢٦، الشيخ محمد رضا الشيباني، والدكتور مصطفى جواد، ورشيد الصقّار، مقدّمة ديوان
 المرتضى في ١٤٤ صفحة، السيّد محمّد رضا الخراسان، مقدّمة الانتصار في ٦١ صفحة،
 والعلامة البحّثة السيّد عبد العزيز الطباطبائي رحمته الله، الغدير في التراث الإسلامي. العلامة
 البحّثة الخبير بعلم الكلام الإسلامي الشيخ محمّد رضا الجعفري، الشريف المرتضى
 أضواءً على حياته وآثاره، في مجلّة تراننا العددان ٣٠ و ٣١ / ١٤٤ - ٢٩٩.

الشريف المرتضى^١
أضواءً على حياته وآثاره
بقلم العلامة البحّثة الشيخ محمّد رضا الجعفري

(١)

عليّ بن الحسين بن محمّد بن موسى بن إبراهيم ابن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام،
السيد، الشريف أبو القاسم المرتضى، علم الهدى، ذو المجدّين، الموسوي البغداديّ (٣٥٥
- ٩٦٦ / ٤٣٦ - ١٠٤٤)٢.

١. أهمّ مصادر ترجمة الشريف المرتضى:

الطوسي، الفهرست / ٩٩ - ١٠٠، الرجال / ٤٨٤ - ٤٨٥، النجاشي / ٢٧٠ - ٢٧١ = ٧٠٨، معالم العلماء، / ٦١ - ٦٣، مجمع
الرجال / ٤ / ١٨٩ - ١٩١، تنقيح المقال، ٢ - ٢٨ / ١ - ٢٨٥، معجم رجال الحديث، ١١ / ٣٩٤ - ٣٩٨، أمل الآمل / ٢ /
١٨٢ - ١٨٥، مستدرک الوسائل، ٣ / ٥١٥ - ٥١٧، روضات الجنّات، ٤ / ٢٩٤ - ٣١٢، الدرجات الرفيعة / ٤٤٦ - ٤٤٦،
تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ - ٤٠٣، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق ٤ - مع ٢ / ٤٦٥ - ٤٧٥، الباخريزي، دمية القصر،
١ / ٢٩٩ - ٣٠٣ = ٨، ابن خلّكان، ٣ / ٣١٣ - ٣١٧، معجم الأديباء، ٥ / ١٧٣ - ١٧٩، إنباء الرواة، ٢ / ٢٤٩ - ٢٥٠،
الوافي بالوفيات، ٢١ / ٦ - ١١ = ٢، ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب (علم الهدى) ٤ - ١ /
٦٠٠ - ٦٠٢، (اللام والميم) (الممرتضى) ٥ / ٤٨٧ - ٤٨٨ = ١٠٢٦، بغية الوعاة ٢ / ١٦٢، المستظم، ٨ / ١٢٥ - ١٢٦،
سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٨ - ٥٩٠ = ٣٩٤، شذرات الذهب، ٣ / ٢٥٦ - ٢٥٨، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥ - ٥٧،
لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣ - ٢٢٤، الأعلام ط ٣ - ٥ / ١٩، معجم المؤلفين، ٧ / ٨١ - ٨٢، الدكتور عبد الرزاق محبي
الدين، أدب المرتضى (مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٨)، هديّة العارفين، ١ / ٦٨٨، رجال بحر العلوم، ٣ / ٨٧ -
١٥٥، عمدة الطالب / ١٩٣ - ١٩٥، أعيان الشيعة (ط. دارالتعارف) ٨ / ٢١٣ - ٢١٩، الغدير، ٤ / ٢٦٢ - ٢٩٩،
محمّد أبو الفضل إبراهيم، مقدّمة الأمامي، ١ / ٣ - ٢٦، الشيخ محمد رضا الشيباني، والدكتور مصطفى جواد، و
رشيد الصنّار، مقدّمة ديوان المرتضى في ١٢٤ صفحة، السيد محمّد رضا الخرساني، مقدّمة الانتصار في ٦١
صفحة، وصدفني العلامة البحّثة السيد عبد العزيز الطباطبائي عليه السلام، الغدير في التراث الإسلامي.

٢. كان أبوه أحمد الحسين (٣٠٤ - ٤٠٠ / ١٠٠٩) نقيب الطالبين وأمه وأمّ شقيقه الأصغر أبي الحسن محمّد (٣٥٩

قال عنه تلميذه شيخ الطائفة الطوسي - وأخذ عنه عامة المترجمين له - («...المرتضى متوحد في علوم كثيرة، مُجمَعٌ على فضله، مُقدّمٌ في العلوم، مثل علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والأدب، والنحو، ومعاني الشعر، واللغة، وغير ذلك ... وإِنَّه أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلمٌ، فقيه، جامع العلوم كلها»^١).

وقال تلميذه الآخر النجاشي: «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم، والدين، والدنيا»^٢. وقال الشريف نجم الدين أبو الحسن علي بن أبي الغنائم محمّد، العلوي العمري، النسابة (٣٨٨ / ٩٩٨ - ٤٩٥ / ١٠٩٧؟) - وكان قد اجتمع به ببغداد سنة ٤٢٥ / ١٠٣٤ - «الشريف الأجل، المرتضى، علم الهدى، أبو القاسم، نقيب النقباء، الفقيه، النظّار، المُصنّف، بقيّة العلماء، وأوحد الفضلاء. رأيتُه - رحمه الله - فصيح اللسان، يتوقّد ذكاءً»^٣. وقال شيخ الشرف أبو الحسن محمّد بن محمّد بن علي، الحسيني، العبيدلي، النسابة، البغدادي (٣٣٨ / ٩٥٥ - ٤٣٦ / ١٠٤٥)، زميله في التلمذ على الشيخ المفيد: «وكان ذا محلّ عظيم في العلم، والفضائل، والرياسات. وإليه تقابّة النقباء ببغداد وغيرها من البلاد، وإمارة الحجيج والمظالم. وله كتبٌ مُصنّفاتٌ في الكلام والآداب، وله أشعار وديوان معروف»^٤.

ووصفه المترجمون له من غير الإماميّة، فقال معاصره أبو منصور عبد الملك ابن محمد الثعالبي (٣٥٥ / ٩٦١ - ٤٢٩ / ١٠٣٨) أحد أئمّة اللغة والأدب: «قد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف، والعلم، والأدب، والفضل، والكرم، وله شعر في نهاية الحسن»^٥.

→

/ ٩٧٥ - ٤٥٦ / ١٠١٥) الرضي السيدة فاطمة (٣٨٥ / ٩٩٦) بنت أبي محمد الحسن الناصر الصغير (٣٦٨ / ٩٧٨ - ٩٧٩) بن أبي الحسين أحمد (٣١١ / ٩٢٣) بن الحسن الناصر الكبير الأطروش الحسيني (٢٢٥ / ٨٤٥ - ٣٥٤ / ٩١٧).

١. الطوسي. الفهرست / ٩٩، الرجال / ٤٨٤ - ٤٨٥، العلامة / ٩٤ - ٩٥، مجمع الرجال، ٤ / ١٨٩، ياقوت معجم الأدباء،

٢. الفهرست / ٢٧٥، مجمع الرجال. ٤ / ١٩٥.

٣. ١٧٣ / ٥.

٤. تهذيب الأنساب / ١٥٤. ٥. تسمّة اليتيمة. ١ / ٥٣.

٥. السجدي / ١٢٥.

ولكنّ معاصره الآخر الخطيب أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت البغدادي الأشعري الشافعي (٣٩٢ / ١٠٠٢ - ٤٦٣ / ١٠٧١) قال عنه: «كان يُلقَّب المرتضى ذا المجدِّين، وكانت إليه نقابة الطالبين، وكان شاعراً متكلماً، له تصانيف على مذاهب [!؟] الشيعة، (...) كتبت عنه»^١ ثم أخرج من طريقه حديثاً، وأرّخ ولادته ووفاته.

وقال الصفدي: «وكان رأساً في الاعتزال، كثير الإطّلاع والجدال»^٢!؟.

وقال أبو الحسن علي بن بسّام الأندلسي (٤٧٧ / ١٠٤٨ - ٥٤٢ / ١١٤٧) الوزير وأحد أئمة الأدب، والشعر، والتاريخ: «كان هذا الشريف المرتضى إمام أئمة العراق، بيّن الاختلاف والاتفاق^٣ إليه فرح علماءها، وعنه أخذ عظماءها، صاحب مدارسها، وجماع شاردها وأنسها ممن سارت أخباره، وعرفت به أشعاره، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره، إلى تواليفه في الدين، وتصانيفه في أحكام المسلمين بما يشهد أنه فرع تلك الأصول، ومن أهل ذلك البيت الجليل»^٤.

وقارن بينه وبين أخيه الرضي الباخريّ، فقال في ترجمته: «هو وأخوه في دوح السيادة قمران، وفي فلك الرياسة قمران، وأدب الرضيّ إذا قرّن بعلم المرتضى كان كالفرند في متنّ الصارم المُنْتَضِي»^٥.

وعده مجد الدين ابن الأثير من مجدّدي الدين الإمامية على رأس المائة الرابعة إبداءة القرن الخامس / الحادي عشر| بعد ما عدّ شيخنا الكليني، صاحب الكافي من المجدّدين على رأس الثالثة، عندما شرح ما يروى عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»^٦.

١ تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٢٨٨.

٢ الوافي بالوفيات، ٢١ / ٧.

٣ أي: الاختلاف إليه في طلب العلم والأدب، والاتفاق على أنه إمام فيهما.

٤ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: الدكتور إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت ط ١، ١٣٩٩ / ١٩٧٩، ق ٤ - مج ٢ / ٤٦٥ - ٤٦٦. ابن خلدان، ٣ / ٣١٣ - ٣١٤. مرآة الجنان، ٣ / ٥٦، شذرات الذهب ٣ / ٢٥٧، الدرجات الرفيعة /

٤٥٩. الكنى والألقاب، ٢ / ٤٨١. ٥ دمية القصر، ١ / ٢٩٩.

٦ الأثير، جامع الأصول، ١١ / ٣٢٣ وحول الحديث نفسه راجع: أبنا داود، السنن، ٤ / ١٠٩، تاريخ بغداد ٢ / ٤١ -

٤٢. المستدرک علی الصحیحین، ٤ / ٥٢٢ - ٥٢٣، مناقب الشافعي، ١ / ٥٣ - ٥٧.

«وكان المرتضى رئيس الإمامية»^١ «في زمانه»^٢.
 «كان إماماً في علم الكلام، والأدب، والشعر، والبلاغة، كثير التصانيف، متبحراً في فنون العلم»^٣.

«وكان مُجمَعاً على فضله، مُتَوَحِّداً في علوم كثيرة»^٤.
 وقال الذهبي: «وكان من الأذكياء الأولياء، المُتبحِّرين في الكلام والاعتزال؟!»
 والأدب، والشعر، ولكنه إمامي جلد»^٥ [!؟].
 «وله مشاركة قويّة في العلوم»^٦.

«وهو أوّل من جعل داره دارَ العلم وقدرها للمناظرة»^٧.
 ولكن سبق المرتضى إلى ذلك شيخه المفيد، إلّا أن يكون تفسير الكلام أن المرتضى جعل داره مدرسةً يجتمع فيها المتناظرون للبحث العلمي، وإن لم يكن بحضرته.
 «وكان يُناظرُ عنده في كلّ المذاهب، وكان هو يُظهر مذهب الإمامية»^٨.

«وكان قد حصل على رئاسة الدنيا^٩ العِلْمَ مع العمل الكثير في السير، والمواظبة على تلاوة القرآن وقيام الليل، وإفادة العلم، وكان لا يُؤثر على العلم شيئاً، مع البلاغة وفصاحة اللهجة»^{١٠}.

وحاله عند وفاته ما يحدثنا أبو القاسم بن برهان، عبد الواحد بن عليّ الأسدي العُكْبُرِي، ثم البغدادي، الحنبلي، ثم الحنفي (ح ٣٧٥ / ٩٨٥ - ٤٥٦ / ١٠٦٤) قال:
 «دخلت على الشريف المرتضى أبي القاسم العلوي في مرضه، وإذا قد حوّل وجهه إلى

١. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب / ٦٣.

٢. ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب. ٤ - ١ / ٦٠١.

٣. ابن خلكان / ٣ / ٣١٣.

ربما يقرب منه، أنظر: الذهبي، العبر. ابن عبد الحَيّ، شذرات الذهب، ٣ / ٢٥٦. الفغظي، إنباه الرواة. ٢ / ٢٤٩. الحرّزي، غرّال الزمان في وفيات الأعيان / ٣٥٦. السيوطي، بغية الوعاة. ٢ / ١٦٢. ابن تُغْرِي بَرْدِي، النجوم الزاهرة ٥ / ٣٩. الصندي، الوافي بالوفيات ٢١ / ٢٧. الزركلي، الأعلام، ٥ / ٨٩. كخانة، معجم المؤلفين. ٧ / ٨١.

٤. ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في مجمع الألقاب (علم الهدى)، ٤ / ٦٠١.

٥. سير أعلام النبلاء. ١٧ / ٥٨٩. ٦. ميزان الاعتدال، ٣ / ١٢٤. لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

٧. لسان الميزان، ٤ / ٢٤٣. ٨. المنتظم، ٨ / ١٢٠. ابن كثير، ١٢ / ٥٢.

٩. أي: بالإضافة إلى الرئاسة، كان قد حصل على العلم... ١٠. لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

الجدار، فسمعته يقول: (أبو بكر وعمر وليا فعدّلا، واسترحما فرحما! أمّا أنا أقول: ارتدّا بعدما أسلما) فقامت فما بلغت عتبة الباب حتّى سمعت الزعقة عليه^١.

(٢)

تتلّمذ الشريف المرتضى على الشيخ المفيد وهو أستاذه في الكلام، والفقه، وأصوله، والحديث، وغير ذلك، وعليه تخرّج ومنه حمل ما حمل. وكان له شيوخاً آخرين عدّ منهم عشرة^٢ وأحصوا إلى ستّة عشر^٣.

تلّمذ الشريف المرتضى وأخوه الشريف الرضي أبو الحسن محمد (٣٥٩ / ٩٧٥ - ٤٠٦ / ١٠١٥) على الشيخ المفيد وهما صغيران فاستمرّ التتلّمذ سنين طويلة^٤.

يقول ابن أبي الحديد: وحدّثني فخار بن معدّ [بن فخار بن أحمد] العلوي الموسوي^٥ رحمه الله، قال:

رأى المفيد أبو عبد الله محمد بن [محمد بن] النعمان الفقيه الإمام في منامه، كأنّ فاطمة بنت رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلم - دخلت عليه، وهو في مسجده بالكرخ، ومعها ولداها الحسن والحسين - عليهما السلام - صغيرين، فسلمتّهما إليه، قالت له: علّمهما الفقه! فانبه متعجباً من ذلك. فلمّا تعالّى النهار في صبيحة تلك الليلة التي رأى فيها الرؤيا، دخلت إليه المسجد فاطمة بنت الناصر وحولها جواربها، وبين يديها ابناها محمّد الرضيّ، وعليّ المرتضى^٦ صغيرين، فقام إليها وسلم عليها، فقالت له: أيّها الشيخ، هذان ولداي، قد أحضرتهما لتعلّمهما الفقه! فبكى أبو عبد الله، وقصّ عليها المنام، وتولّى تعليمهما الفقه، وأنعم الله عليهما، وفتح لهما من أبواب العلوم والفضائل ما اشتهر عنهما

١. المنتظم: ٨ / ١٢٦، ابن كثير: ١٢ / ٥، معجم الأدياء، ٥ / ١٧٦، الوافي بالوفيات ٢١ / ٧، ابن شاکر الكبي. عيون

النوارخ (خطّ) ١٣ / ٢٠٤ - ٢٠٨، ترجمته - روضات الجنّات، ٤ / ٣٠٩، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٤، وقد أصاب

النصّ بعض التغيير في المصادر عدا المنتظم واللسان!

٢. الغدير، ٤ / ٢٦٩ - ٢٧٠، مقدّمة البحار، ١ / ١٢٧، ٣. مقدّمة الانتصار / ١٤ / ١٦.

٤. شرح ابن أبي الحديد، ١ / ٤١، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩، تنقيح المقال ٢ - ١ / ٢٨٥، الكنى

والألقاب، ٢ / ٤٨٣، ٥ هو السيّد شمس الدين الحائري (- / ٦٣٠ / ١٢٣٣).

٦. هكذا في المطبوع، وفي المحكّي عنه في الدرجات، واللؤلؤة، والمستدرک، ودار السلام، والغدير: علي المرتضى، ومحمّد الرضيّ.

في آفاق الدنيا، وهو باق ما بقي الدهر^١.

ولابد لنا من التعقيب بما يلي:

ألف: يبدو من هذا النص أن هذه الحادثة إنما وقعت في زمن لم يكن فيه الشريف أبو أحمد والد الشريفين حاضراً في بغداد، إذ من البعيد جداً أن تتولّى السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أخذهما إلى مجلس الأستاذ والوصاية بهما، والأب حاضر متمكّن من ذلك، وهذا واضح لمن لاحظ القواعد الاجتماعية وآداب السلوك التي كانت قائمة يومذاك، خاصّة بالنسبة إلى بيوت الرفعة والجلالة، وأسر الشرف والسيادة، ومن أعلاها بيتاً وأشرفها أسرة بيت الشريف أبي أحمد وأسرته.

ولابد أيضاً من أن تكون غيبة الشريف أبي أحمد عن بغداد غيبة طويلة، لاتسمح ضرورة البدء بالتعليم في السنّ المناسبة بالإرجاء والتأخير إلى أن يحضر ويتولّى الأمر بنفسه - وهو أولى الناس بهذا الأمر -.

وللشريف أبي أحمد غيبتان عن بغداد طال أمدهما، الأولى عندما قبض عضد الدولة عليه وعلى أخيه أبي عبدالله وعلى قاضي القضاة أبي محمد بن معروف سنة ٣٦٩ / ٩٧٩ وسيّرهم إلى فارس، ولم يعد إلى بغداد إلا سنة ٣٧٦ / ٩٨٦ - ٩٨٧.

ولكنّ هذه الغيبة لا يمكن أن تكون هي الفترة التي تولّت فيها السيّدة أمّ الشريفين أخذهما إلى الشيخ المفيد للتعليم، إذ أن الشريف المرتضى، وهو أكبر الأخوين، كان قد بلغ الخامسة عشر من عمره في بدء هذه الغيبة، ويكون قد تجاوزها كلّما امتدّ زمن الغيبة، وفي مثلها لا يقال لمثله أنه طفل صغير، كما تنصّ عليه الرواية، فلا بدّ وأن تكون هناك غيبة أخرى للشريف أبي أحمد عن بغداد تسبق هذه. والتي سبقتها هي التي وقعت في النصف الأخير من سنة ٣٦٦ / ٩٧٧، ففيها اضطرّ الشريف أبو أحمد إلى التوسّط بين عزّ

١. شرح نهج البلاغة، ١ / ٤١ - وعنه - رياض العلماء، ٤ / ٢٣ - ٢٤، دار السلام، ١ / ٣١٨ - ٣١٩، تنقيح المقال، ٢ - ١ / ٢٨٥، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩ - والظاهر أنه أخذه عن ابن أبي الحديد، فإنّه حكاه بعين ألفاظه، وإن لم ينسبه إلى أحد - وعنه لؤلؤة البحرين / ٣١٤، الكشكول لصاحب اللؤلؤة، ١ / ٣٢٤ - ٣٢٥، وإن لم ينسبه - مستدرک الوسائل، ٣ / ٥١٥، روّضات الجنّات، ٤ / ٢٩٥، الغدير، ٤ / ١٨٤ - وما بين المعرفتين إضافة متّى إكمالاً للنصّ أو للتعريف -

الدولة وعضد الدولة البويهيين، وكان الأوّل هو الذي يحكم العراق، وسار إليه عضد الدولة من فارس، و وقعت بينهما الحرب، فكانت الغلبة فيها لعضد الدولة فاستولى على الأهواز والبصرة، ولم تكن غيبة الشريف أبي أحمد للسفارة بينهما في عقد الصلح بقدر ما كان من إصرار عزّ الدولة في استرجاع غلام له كان قد أسره عضد الدولة فيمن أسره، ولم يكن لعزّ دولة ابن بويه في العراق يوم ذاك سلوٌّ عنه - وهكذا تضعف الدول بمثل هذه النفسيات والانحطاط الخُلقي - ثم اتصلت به الأحداث التي أعقبت هذه الحرب، فكان الشريف ينتقل بين بغداد والبصرة و واسط، واستمرّ ذلك عدّة شهوراً^١.

فلعلّ الشريف أبا أحمد هو الذي أشار إلى السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أن تتولّى ذلك، بعد أن كان يجهل يومذاك أنّ هذا الانشغال وهذه الغيبة متى ينتهيان.

خاصّةً وأنّ الشريف المرتضى كان قد بلغ الحادية عشرة من عمره وعلى أعتاب البلوغ والكبر، ولا يصحّ والحال هذه إرجاء تعليمه إلى ما بعد.

ب: يبدو من النصّ أنّ شيخنا المفيد - رضي الله عنه وأرضاه - كان قد استقلّ بالتدريس ونشر العلم، في ستّينات القرن الرابع، وفي الثلاثينات من عمره الشريف، وشيخه - الذي حمل منه ما حمل - ابنُ قولويه بعدُ لا يزال حيّاً. وأنّه كان له منذ تلك الأيام مجلس درس في مسجده الشهير بدرب رياح في الكرخ، وأنّه كان قد بلغ من الرفعة والجلالة الدرجة التي ترى مثل هذه السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أن تحضر بنفسها مجلسه أخذة معها ولديها الشريفين، إكراماً له و رعايةً لعلمه ومقامه. وكان لها أن تستدعيه إلى بيتها، وهو ذلك البيت الرفيع الذي لا يابئ من الحضور فيه أحد ولو كان مثل الشيخ المفيد، وعُدّها في ذلك خدّها، وأنعم به لمثلها من عُدّر! وفوق هذا كلّه الخلق العظيم النبويّ والروح العلويّ اللذين ورثتهما هي وبيتها الطاهر، وبهذا هانَ عليها كلّ تواضع وتنازل، والمجتمع المسلم لو كان قد جعل من هذا النموذج المثل الذي يقتدي به في سلوكه الفردي والاجتماعي لكانت الدنيا غير هذه الدنيا، والحياة غير هذه الحياة!

١ ابن مسكويه، تجارب الأمم، ٦ / ٣٧١ - ٣٧٦، الهمداني. تكملة تاريخ الطبري - الطبري، ١١ / ٤٥٥ - ٤٥٦ -

المتنظم، ٧ / ٨٣ - ٨٤، ابن الأثير، ٨ / ٦٧١ - ٦٧٣.

(٣)

ذكر الحاكم الحشمي، أبو سعد، المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي، المعتزلي الزيدي (٤١٣ / ١٠٢٢ - ٤٩٤ / ١١٠١) وعنه أخذ الإمام المهدي الزيدي المعتزلي ابن المرتضى، فقالا: «ومن أصحاب قاضي القضاة»^١ الذي درس عليه ببغداد عند انصرافه من الحج: الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، وقرأ أيضاً على أبي إسحاق النصيبي^٢ وأبي عبد الله المرزباني^٣ وعلى ابن المعلم^٤ ويميل إلى الإرجاء، وهو إمامي. وقُرِبُ عَهْدِهِ وشهرتهُ ذَكَرَهُ تُغْنِي عَنْ الكَثِيرِ مِنْ أَخْبَارِهِ»^٥.

ولم أجد تتلمذه على القاضي عبد الجبار والنصيبي إلا عند هذين، كما أن إتهامه بالميل إلى الإرجاء لم أجده إلا عندهما!

نعم، قرأ على القاضي عبد الجبار شقيقه الشريف الرضي^٦، يضاف إلى هذا أنني لم أعثر ولا على مورد واحد يذكر الشريف المرتضى أخذه عن القاضي عبد الجبار، لا بصورة مباشرة - بالدلالة المطابقة - ولا بصورة غير مباشرة - بالدلالة الالتزامية - لا في كتابه الشافي الذي هو ردُّ على القاضي في إمامة مغنيه، ولا في غيره من كتب الشريف ورسائله، بل ولا يعبر عنه إلا بما لا صلة له بما تفرضه حقوق التعليم للأستاذ على التلميذ، وهذا ما ياباه خلق الشريف المرتضى، كما صنع أخوه الشريف الرضي الذي صرح بتتلمذه على القاضي.

وأرى أن شهرة ذكر الشريف المرتضى - كما قالوا - في العلم التي فاقت على شهرة أخيه هي التي أوقعتهما في هذا الخطأ، إن بقيت عندي بقيّة من حسن الظنّ بهما وبأمثالهما!

١. هو: عبد الجبار بن أحمد الأسدي المعتزلي (٣٢٠ / ٩٣٢ - ٤١٥ / ١٠٢٥).

٢. هو: إبراهيم بن علي بن سعيد، المتكلم المعتزلي. تلميذ أبي عبد الله البصري، أحد أستاذي المفيد المعتزليين، ومن أقران القاضي عبد الجبار.

راجع المقال عن المفيد / تراثا ٣٠ - ٣١ / ٢٨٣ - ٢٨٤ = ٦٣.

٣. هو: محمد بن عمران المعتزلي، الأديب والعالم (٢٩٧ / ٩١٠ - ٣٨٤ / ٩٩٤).

٤. هو: الشيخ المفيد. شرح العيون - فضل الاعتزال وذكر المعتزلة - / ٣٨٣، المنية والأمل / ١٩٨.

٥. تلخيص البيان في مجاز القرآن / ٢٤٢، المعجازات النبوية / ٤٨.

والشريف المرتضى وإن أخذ علم الكلام عن شيخنا المفيد، إلا أنه اختلف معه في مسائل، شأن العلماء يختلفون في آرائهم وينفقون في الإخلاص للعلم والسير به إلى الكمال، يقول السيّد رضيّ الدين عليّ بن موسى، ابن طاووس الحسيني الحلّي (٥٨٩ / ١١٩٣ - ٦٦٤ / ١٢٦٦): «إنني وجدت الشيخ العالم في علوم كثيرة قطب الدين الراوندي، واسمه سعيد بن هبة الله [٥٧٣ / ١١٨٧] ومن أقدم شراح نهج البلاغة [قد صنّف كراساً، وهي عندي الآن، في الخلاف الذي تجدد بين الشيخ المفيد والمرتضى، وكانا من أعظم أهل زمانهما وخاصة الشيخ المفيد، فذكر في الكراس نحو خمس وتسعين مسألة قد وقع الاختلاف بينهما فيها من علم الأصول^١ وقال في آخرها: لو استوفيت ما اختلفا فيه لطلال الكتاب»^٢.

وأضاف ابن طاووس: «ومن أعجبها إثبات الجوهر في العدم، فإنّ شيخه المفيد استعظم في العيون والمحاسن الاعتقاد بصحّتها، والمرتضى في كثير من كتبه عضدها وانتصر لها»^٣.

وأما مقام الشريف المرتضى في الكلام والجدل وقوة العارضة، والقدرة على المناظرة، فيكفي في ذلك شهادة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازي الشافعي الأشعري (٣٩٣ / ١٠٥٣ - ٤٧٦ / ١٠٨٣) أحد الأئمة في الفقه، والكلام، والجدل، والمناظرة، والذي أدرك عصر الشريف، حيث يقول: «كان الشريف المرتضى ثابت الجأش ينطق بلسان المعرفة، ويُرَدّد الكلمة المُسدّدة فتَمْرُق مروق السهم من الرميّة^٤ ما أصاب أصمى^٥ وما أخطأ أشوى^٦»

إذا شرع الناس الكلام رأيتَهُ له جانب منه وللناس جانب^٧

١. أي: أصول العنائد، أي: الكلام.

٢. كشف المحجّة لثمرة المهجة / ٢٥، فرج المهوم في تاريخ علماء النجوم / ٤١ - ٤٢.

٣. أمل الآمل، ٢ / ١٢٣، رياض العلماء، ٢ / ٤٢١.

٤. أي: كالسهم الذي ينفذ في الرميّة، وهو الصيد، ويخرج منها ولم يفقد قوّته.

٥. أي: قنله حالاً.

٦. أي: أصاب الشوى، ويقصد أن كلمته إن أخطأت أصابت الهدف وإن لم تقتل، كالسهم الذي يُخطئ ولكنّه يصيب غير مَقْتَل من الأعضاء.

٧. لسان الميزان، ٤ / ٢٢٤، مقدّمة ديوان المرتضى، ١ / ٢٤.

(٤)

ألف الشريف المرتضى كتباً كثيرة، قال العلامة الحلبي (٦٤٨ / ١٢٥٠ - ٧٢٦ / ١٣٢٥): «له مصنّفات كثيرة، وبكتبه استفادت الإمامية منذ زمنه - رحمه الله - إلى زماننا هذا وهو سنة ٦٩٣ [١٢٩٤]، وهو ركنهم ومعلمهم»^١.

وقد كتب تلميذه محمّد بن محمّد بن أحمد، أبو الحسن البصروي البغدادي (٤٤٣ - / ١٠٥١) فهرساً لتأليفه.

وما يرجع من كتب الشريف المرتضى إلى موضوع بحثنا، هو:

١. الملخص في أصول الدين.

قال في الذريعة: (٢٢ / ٢١٠ - ٢١١): أنه كبير في أربعة أجزاء، وإن جاء عند الشيخ الطوسي وابن شهر آشوب أنه لم يتمه، وهو هذا الكتاب.

٢. الذخيرة في أصول الدين (الذخيرة في علم الكلام - الذريعة ١٠ / ١١ - ١٢) وقال الشيخ الطوسي: تامّ (مطبوع).

٣. الأصول الاعتقادية.

طبع ضمن المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات - بغداد - ١٩٥٤.

٤. حمل العلم والعمل (مطبوع).

٥. إنقاذ البشر من الجبر والقدر (مطبوع).

٦. المسائل الكلامية.

٧. مجموعة في فنون من علم الكلام.

طبعت ضمن المجموعة الخامسة من نفائس المخطوطات، بغداد ١٣٧٩ / ١٩٥٥.

ولعلها هي المسائل الكلامية.

٨. مسألة (رسالة) في الإرادة.

٩. مسألة (رسالة) أخرى في الإرادة.

١٠. كتاب الوعيد.

١١. الحدود والحقائق: قاموس معجمي، فلسفي، كلامي، فقهي، يذكر المصطلح ثم يشرحه شرحاً موجزاً، طبع ضمن منشورات الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، نشرته جامعة مشهد - إيران، ٢ / ١٥٠ - ١٨١ وفي رسائل المرتضى ٢ / ١٧٧ - ٢٤٧، وقد جاءت رسالة أخرى تحمل نفس الاسم، طبعت ضمن النشرة المذكورة، ٢ / ٧٢٨ - ٧٤١، ارتأى ناشرها أنها مأخوذة من كلام الشريف المرتضى.

١٢. تنمّة أنواع الأعراس: عن جمع أبي الرشيد النيسابوري، وطبعت في رسائل المرتضى، ٤ / ٣٠٩ - ٣١٥، ولكن بعنوان: «نقد النيسابوري في تقسيمه للأعراس».

١٣. تقريب الأصول.

١٤. نقض مقالة ابن عديّ (فيما يتناهى - كما جاء في فهرست البصري) = (الردّ على يحيى بن عديّ النصراني فيما يتناهى وما لا يتناهى - الذريعة ١٠ / ٢٣٧).

وهو أبو زكريّا يحيى بن عديّ النصراني البغدادي (٢٨٠ / ٨٩٤ - ٣٦٣ / ٩٧٥) فيلسوف تتلمذ على الفارابي وانتهت إليه الرياسة في المنطق والفلسفة، ترجم عن السريانية كثيراً، وألف كتباً كثيرة^١.

١٥. طبيعة المسلمين (النجاشي) = (طبيعة الإسلام - وهو كتاب الردّ على يحيى - تأسيس الشيعة / ٣٩٢) = (الردّ على يحيى بن عديّ في مسألة سمّاها: طبيعة المسلمين - الذريعة، ١٠ / ٢٣٧).

وجاء في فهرست البصري: «الردّ على يحيى بن عديّ في مسألة سمّاها: طبيعة الممكن» وأظنّ أنّ الأخير هو الصحيح.

١٦. الردّ على ابن عديّ في حدوث الأجسام = (الردّ على يحيى بن عديّ في اعتراضه دليل المؤخّدين في حدوث الأجسام - الذريعة، ١٠ / ٢٣٧، تأسيس الشيعة / ٣٩٢).

١٧. الردّ على من أثبت حدوث الأجسام من الجواهر.

و طبع في (رسائل المرتضى، ٣ / ٣٣١ - ٣٣٤) ولكنّ العنوان: «مسألة في الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر».

١٨. جواب الملاحدة في قدم العالم.
١٩. الفصول المختارة من العيون والمحاسن (مطبوع).
٢٠. كتاب في أقوال المنجّمين = (النجوم والمنجّمون - الغدير، ٤ / ٢٦٥، تأسيس الشيعة / (٣٩٢) = (الردّ على المنجّمين - الذريعة، ١٥ / ٢٩٩، وقال: هو عندي). وطبع في رسائل المرتضى، ٢ / ٣٠١ - ٣١٢ بعنوان: «مسألة في الردّ على المنجّمين».
٢١. تنزيه الأنبياء والأئمة - عليهم السلام - (مطبوع).
٢٢. معنى العصمة.
٢٣. رسالة في العصمة.
- طبعت ملحقة بأمالى المرتضى، ط. مصر - ٢ / ٣٤٧ - ٣٤٨، ورسائل المرتضى، ٣ / ٣٢٥ - ٣٢٧.
٢٤. مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة.
- طبعت ملحقة بالأمالى، ٢ / ٣٣٣ - ٣٣٩؛ ورسائل المرتضى، ٢ / ١٥٥ - ١٦٦.
٢٥. المنع عن تفضيل الملائكة على الأنبياء.
- طبع ضمن مجموعة أربع رسائل للشريف المرتضى - النجف الأشرف - مطبعة الآداب - ١٣٨٦ / ١٩٦٦؛ ورسائل المرتضى، ٢ / ١٦٩ - ١٧٤.
٢٦. الشافي في الإمامة وإبطال حجج العامة (مطبوع).
- وهو نقض لكتاب الإمامة، من أجزاء كتاب المغني في مباحث التوحيد والعدل، الموسوعة الشهيرة تأليف القاضي عبد الجبار المعتزلي.
٢٧. جواب بعض المعتزلة في أنّ الإمامة لا تكون إلا بالنص.
- حيث إنهم ينكرون ذلك؛ قال في الذريعة، ٥ / ١٧٩: مبسوط في مائة صفحة.
٢٨. المسائل الباهرة في العترة الطاهرة.
- طبع ضمن رسائل المرتضى، ٢ / ٢٥١ - ٢٥٧، ولكن العنوان: الرسالة الباهرة في...
٢٩. المقنع في الغيبة. (مطبوع)
٣٠. الوجيز في الغيبة.

طبع في بغداد بأول المجموعة الرابعة من نفائس المخطوطات بعنوان: مسألة وجيزة في الغيبة. وطبع في قم ضمن المجموعة الثانية من رسائل المؤلف، وكان قد طبع ضمن مجموعة كلمات المحققين، طبع الحجر - إيران - سنة ١٣١٥ / ١٨٩٧ - ١٨٩٨، ص ١٩٥ - ١٩٧ بعنوان: «رسالة في غيبة الحجّة» ثم طبع طبعة حجرية أخرى في إيران - سنة ١٣١٩ / ١٩٠١.

٣١. الانتصار لما انفردت الإمامية به (في الفقه) (مطبوع).

٣٢. الموضح عن جهة إعجاز القرآن.

٣٣. النقض (الردّ) على ابن جنّي في الحكاية والمحكي.

وهو أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي ثمّ البغدادي (نحو ٣٢٧ / ٩٣٩ - ٣٩٢ / ١٠٠٢) من أئمّة الأدب والنحو واللغة.

٣٤. الغرر والدّرر = الأمالي (مطبوع).

وهي مجالس أملاها الشريف المرتضى، فيها: التفسير، والكلام، واللغة، والأدب، والنحو، قال ابن خلكان والفقهي والياضي: «كتاب ممتع، يدلّ على فضل كثير وتوسّع في الاطلاع على العلوم»^١.

٣٥. إبطال القياس.

قال الذهبي: «وكتاب في إبطال القياس»^٢.

٣٦. مسألة في التوبة.

(٥)

وقد جاء ضمن المجموعات الأربع لرسائل الشريف المرتضى رسائل لم أجد عناوينها فيما ذكرت، أذكرها كملحق لهذه القائمة:

١. مسألة في المنامات.

رسائل المرتضى، ٢ / ٩ - ١٤.

١. وفيات الأعيان ٣ / ٣١٣، إنباه الرواة، ٢ / ٢٥٠، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥، غرّال الزمان / ٣٥٦. وراجع وصف محقق

الأمالي محمد أبو الفضل إبراهيم للكتاب - مقدّمة الأمالي ١ / ١٨ - ١٩.

٢. سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٩.

٢. مسألة في وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار.
رسائل المرتضى، ٢ / ٨٥ - ٨٦.
٣. مسألة في نفي الحكم بعدم الدليل عليه.
رسائل المرتضى، ٢ / ١٠١ - ١٠٤.
٤. مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم.
رسالة المرتضى، ٢ / ١١٧ - ١٣٠.
٥. مسألة في أحكام أهل الآخرة.
رسائل المرتضى، ٢ / ١٣٣ - ١٤٣.
٦. مسألة في توارد الأدلة.
رسائل المرتضى، ٢ / ١٤٧ - ١٥٢.
٧. أجوبة المسائل القرآنية.
رسائل المرتضى، ٣ / ٨ - ١٢٠.
٨. أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره.
رسائل المرتضى، ٣ / ١٢٣ - ١٥١.
٩. مسألة في من يتولّى غسل الإمام.
رسائل المرتضى، ٣ / ١٥٥ - ١٥٧.
١٠. مسألة في الحسن والقبح العقلي.
رسائل المرتضى، ٣ / ١٧٧ - ١٨٠.
١١. مسألة في خلق الأفعال.
رسائل المرتضى، ٣ / ١٨٩ - ١٩٧.
١٢. مسألة في علّة خذلان أهل البيت - عليهم السلام - وعدم نصرتهم إمن الله تعالى.
- رسائل المرتضى، ٣ / ٢٠٩ - ٢٢٠.
١٣. مسألة في علّة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر.

- رسائل المرتضى، ٣ / ٢٤٣ - ٢٤٧.
١٤. مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر الغدير.
- رسائل المرتضى، ٣ / ٢٥١ - ٢٥٤.
١٥. مسألة في نفي الرؤية [لله تعالى].
- رسائل المرتضى، ٣ / ٢٨١ - ٢٨٤.
١٦. مسألة في علّة امتناع عليّ عليه السلام عن محاربة الغاصبين لحقّه بعد الرسول.
- رسائل المرتضى، ٣ / ٣١٧ - ٣٢١.
١٧. مسألة في معجزات الأنبياء عليهم السلام.
- رسائل المرتضى، ٤ / ٢٧٩ - ٢٩٩. وهو تعقيب على كلامٍ للقاضي عبد الجبار.
١٨. مسائل شتّى / ٢٢ مسألة.
- رسائل المرتضى، ٤ / ٣١٩ - ٣٥٥.
١٩. إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر.
- طبع مستقلاً، وقد حكاها ابن الجوزي في المنتظم، في ترجمة الشريف المرتضى، ٨ / ١٢١. ١٢٥، وبينه وبين المطبوع بعض الاختلاف.

(٦)

- وللشريف المرتضى مجموعة كبيرة من أجوبة المسائل التي كانت ترد عليه.
١. المسائل الواسطية - وهي مائة مسألة.
- وواسط من أشهر المدن الإسلامية في العراق، ولا تزال أطلالها قائمة.
- وطبعت في رسائل المرتضى، ٤ / ٣٩ - ٤٤ بعنوان: «جوابات المسائل الواسطيات»
- وتبدأ من المسألة الخامسة إلى الثانية عشرة.
٢. المسائل البادرانيات - وهي ٢٤ مسألة.
- وبادرايا: بلد من نواحي واسط، قرب بُندنجين - مندلي حالياً في العراق^١.
- ٣ - ٥ المسائل الموصليات:

١. معجم البلدان، ١ / ٣١٦ - ٣١٧. بلدان الخلافة الشرقية - بالإنجليزية - / ٤٣، ٨٥.

- الأولى: ثلاث مسائل في الاعتماد، والوعيد، والقياس.
- الثانية: ١١٠ مسألة في الفقه.
- الثالثة: ٩ مسائل في الفقه.
- والمَوْصِل من أشهر المدن العراقية.
- وطبعت الثانية والثالثة في رسائل المرتضى بعنوان: «جوابات المسائل المَوْصِليات»
الثانية، ١ / ١٦٩ - ١٩٦، الثالثة، ١ / ٢٠١ - ٢٦٦.
٦. المسائل الطوسية - خمس مسائل. وطوس من أشهر مدن خراسان.
٧. المسائل الجرجانية.
٨. المسائل الديلمية.
٩. المسائل الرازية / ١٤ مسألة في مواضع كلامية.
- وطبعت في رسائل المرتضى، ١ / ٩٦ - ١٣٢، ولكنها ١٥ مسألة.
١٠. المسائل الدمشقية.
- وهي المسائل الناصرية الثانية. وجاء ضمن: «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» في رسائل المرتضى، ٣ / ١٢٣ - ١٥١: «مسألة في الرجعة من جملة الدمشقيات»،
٣ / ١٣٥.
١١. المسائل الصيداوية.
- وصيدا من أشهر مدن الشام - لبنان حالياً -
- ١٢ - ١٤. المسائل الحلبية.
- الأولى: وهي ثلاث مسائل.
- الثانية: وهي ثلاث مسائل أيضاً.
- الثالثة: وهي ٣٣ مسألة.
- وحلب من أشهر مدن الشام - سوريا حالياً -
- ١٥ - ١٨. المسائل الطرابلسيات:
- الأولى: وهي ١٧ مسألة.
- الثانية: وهي ١٢ مسألة.

- الثالثة: وهي ٢٣ مسألة. وردت في شعبان ٤٢٧ هـ.^١
- الرابعة: ٢٥ مسألة وكلها في مواضع كلامية.
١٩. المسائل الميافارقة.
- وهي إمّا ١٠٠ مسألة، أو ٦٦ مسألة، وجاء في رسائل المرتضى، ١ / ٢٧١ - ٣٠٦:
- «جوابات المسائل الميافارقات» وفيها ٦٦ مسألة.
- ٢٠ - ٢٢. المسائل المصرية:
- الأولى: وهي خمس مسائل.
- الثانية: وهي ٩ مسائل.
- الثالثة: وهي ٧ مسائل.
٢٣. المسائل الرّمليّة.
- والرّملة: مدينة بفلسطين لاتزال قائمة. وهي سبع مسائل، ولكن جاء في رسائل المرتضى، ٤ / ٥٧ - ٥٠: «المسائل الرّمليّة» وهما مسألتان فقهيّتان فحسب!
٢٤. المسائل المحمّديّات.
- وهي ثلاث مسائل، ولكن جاء في الذريعة، ٥ / ٢٣٢ = ١١١٧: «جوابات المسائل المحمّدية»، وأنها خمس مسائل، وعدّها وذكر المسؤول عنه فيها.
٢٥. المسائل السّلاويّة.
- وهي التي سأها تلميذه أبو علي سلّار [سالار = حمزة] ابن عبد العزيز الديلمي (- ٤٤٨ / ١٠٥٦).
- ٢٦ و ٢٧. المسائل الرّسيّة.
- وهي أجوبة المسائل التي سأها السيّد الشريف الفاضل أبو الحسن المحسن بن محمد بن الناصر الحسيني الرّسي.
- الأولى: وهي ٢٨ مسألة طبعت في رسائل المرتضى، ٢ / ٣١٥ - ٣٧٩.
- والثانية: وهي خمس مسائل. طبعت في رسائل المرتضى، ٢ / ٣٨٣ - ٣٩١.

١. وهذه المسائل الثلاث السائل فيها هو الشيخ أبو الفضل إبراهيم بن الحسن الأبانى الساكن بطرابلس (طبقات أعلام الشيعة، الخامس ١ / ٢ - ١، الذريعة، ٥ / ٢٢٦ - ٢٢٧ = ١٠٧٩)، ولعلّ الرابعة أيضاً له.

٢٨. المسائل النّبانيّة وهي «جوابات المسائل النّبانيات» ويحيل عليها الشريف المرتضى في الردّ على أصحاب العدد: «في جواب مسائل أبي عبد الله النّبّان، رحمه الله». رسائل المرتضى، ١ / ١٩، ٣ / ٢٠٢.

كلمة المحقق

«دراسة حول علاقة متكلمي الإمامية بالمعتزلة»

خلافاً لما يعتقد كثر من المستشرقين والباحثين في نسبة المرتضى إلى مدرسة الاعتزال، وإدراج إسمه في عداد أعلام المعتزلة ومنتسبي مدرستها، والمتأثرين بأرائها، بل المستعيرين من أفكارها، فإنه قد أثبتت الدراسات الحديثة عند محققي الشيعة بطلان هذه النظرية، وكان الرأي السائد عند عامة المستشرقين والباحثين في الكلام الإسلامي أن المفيد وتنميده المرتضى يمثلان مدرسة الاعتزال البغدادي والبصري الإمامي، لاحظ كلام آخر من كتب في هذا المجال وهو صديقنا القس الأب مارتين مكدرموت في كتابه

د. راجع مقالة «الإمامية وعلم الكلام المعتزلي» للأكادمي نجيب بعلم الكلام الإمامي: ومادونك

W. Madlung. (Imamism and mu'tazilite theology)

أيضاً:

"Religiöse literatur in arabischer sprache: Die šla", in Grundriss der arabischen philologie (edited by Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987), 2: 366-7.

د. راجع أيضاً مقالة المستشرق د. سوردل:

D. sourdel. "L'Imamisme vu par le cheikh al-Mufid." Revue des études islamiques 40 (1972): 217-296.

in Le *sh'i'ism imamite* (edited by T. fahd). Colloque du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religion de strasbourg, Presses universitaires de france, 1970) 13-30.

نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد حيث يصرّح في مواضع عديدة من كتابه متأثراً بآراء استاذه و. مادلونك بتبعية المرتضى لمدرسة الاعتزال البصري أو تأثره بها، مثلاً يقول في بداية الكتاب:

إنّ الهدف من هذا الكتاب هو دراسة أوجه الشبه والخلاف بين نظريات الشيخ المفيد الكلامية ونظريات المعتزلة... ولنكون الخطوة الأولى دراسةً لكلامه مشفوعةً بمقارنته مع كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي البصري... وسيُتضح عاجلاً أنّ نظريات الشيخ المفيد الكلامية أقرب إلى مدرسة الاعتزال في بغداد منها إلى مدرسة عبد الجبار البصري المتأخّرة... وتبيّن المقارنة الأولى أنّ الشيخ المفيد يتفق مع المعتزلة في التوحيد والعدل، كما تحكّي تبعيته لمدرسة بغداد أكثر من مدرسة البصرة في الجزئيات... وسيُتضح أيضاً أنّ التمسك بالحديث لدى الشيعة الذي انطلق منه الشيخ المفيد أقرب إلى آراء المعتزلة ممّا هو عليه أهل السنة... فتبيّن أنّ الشريف المرتضى قد خطا خطوة كبيرة تفوق خطوة أستاذه المفيد باتجاه الاعتزال؛ لأنّه لم يبدأ نظامه كما بدأه استاذه في تأكيده على مبدأ تكليف الإنسان لمعرفة الله، بل فعل كما فعل معتزلة البصرة في تأكيدهم على تكليف الإنسان لمعرفة الله عن طريق العقل والاستدلال، وسرى أنّ السيّد المرتضى كان يحذو حذو البصريين في كلّ نقطة، في حين كان أستاذه ينحو منحى البغداديين.^١

ثمّ يستمرّ مارتين مكدرموت في المقارنة بين آراء المعتزلة وآراء المفيد والمرتضى في مسائل مثل التكليف واللطف، والنعمة والنبوة والوحي، والقرآن، والإمامة، وصفات الله تعالى، والعدل، وقدرة الإنسان واختياره، والجوهر والذات، والوعد والوعيد، والشفاعة، وأصحاب الكبائر، والثواب والعقاب، والتوبة والألم والعوض، والبداء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المسائل المثيرة للجدل فيرى تطابقاً في أصل الفكرة والاعتقاد، بل وحتّى في طريقة الاستدلال فيهما، وإن اختلف المرتضى مع شيخه المفيد في بعض المسائل، واختلفا مع المعتزلة فيما يتعلّق بمسائل الإمامة، ويستنتج

١. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: مارتين مكدرموت، تعريب علي هاشم، ص ٢٧-٢٩.

أخيراً ويقول:

إنَّ تعداد الاختلافات انموجودة بين الشيخ المفيد والشريف المرتضى... يجب أن لا يحجب عنا الاتفاق الجوهرى القائم فيهما، فكلاهما يحدو حدو المعتزلة فيما يخصّ التوحيد والعدل الإلهيين، وكلاهما يخالف المعتزلة بكلّ وضوح في المسائل المتعلقة بالإمامة، و وضع مرتكب الكبيرة في هذه الدنيا ومصيره في الآخرة.

إنَّ دراسة الاختلافات بين هذين المتكلمين في كثير من التفاصيل التي تخصّ مسائل التوحيد والعدل تفيدنا بأنّ كلاً منهما يتفق مع إحدى مدرستي الاعتزال، فالشيخ المفيد مع المدرسة البغدادية، والشريف المرتضى مع المدرسة البصريّة. مع هذا كلّ في داخل نطاق تأثير المعتزلة، فإنّ الطابع الاعتزالي المبتني عموماً في علم الكلام عند الإمامية بعد الشيخ المفيد، ظلّ على هذا النسق ليتبناه تلميذه وخليفته من بعده الشريف المرتضى، وذلك لأنّ الشيخ المفيد والشريف المرتضى استوحيا أفكارهما من المدارس الفكرية المتنوعة للمعتزلة^٢.

هذا، وأيدت المستشرقة الألمانية Sabine Schmidtke وهي خريجة مدرسة المستشرق الذائع الصيت «W. Madelung» النتائج التي توصل إليها المستشرقان السابقان و. مادلونج والقس مارتين مكدرموت، في وجود قرائن وشواهد قويّة على تبعيّة علم الكلام الإمامي لعلم الكلام المعتزلي، فتقول في دراستها «The Theology of al-Allama al-Hilli» (ص ١٦، من الترجمة الفارسية) عن الآراء الكلاسيّة للعلامة الحلّي:

إنّه بالتأكيد يمكن القول بأنّ الدراسات [عن علم الكلام الإمامي] حتّى عصر الشريف المرتضى أثبتت تكامل الامتزاج بين المعتزلة والإمامية. وأنّه بعد فترة قصيرة من عصر الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٥هـ) والذي كان تلميذ المرتضى في علم الكلام، ونحنا نحوه في تبعيته

للمعتزلة، حلّ العصر الذهبي للمذهب الاعتزالي الإمامي المتأخر، والذي كان إلى وقتٍ قريبٍ مجهولاً لنا، ويعزو W. Madelung بروز هذه الظاهرة وسيادتها [عند الإمامية] إلى تأثيرات مذهب أبي الحسن البصري وأتباعه.

ونحن هنا في هذه العجالة لايسعنا المجال لطرح آراء هؤلاء المستشرقين و أتباعهم من أبناء المشرق، إذ لهذا البحث مجالٌ آخر غير هذه المقدمة، وقد كفانا مؤونة البحث عن هذا الموضوع وأجاد فيه المحقق الخبير بتاريخ علم الكلام الإسلامي والإمامي العلامة الشيخ محمد رضا الجعفري، حيث تابع في دراسات عديدة ظاهرة تطابق آراء متكلمي الإمامية الأوائل (آل نوبخت - المفيد - المرتضى - الطوسي) مع آراء المدرسة التقليدية لمعتزلة بغداد عموماً - وأحياناً مدرسة الاعتزال البصري - واستعرض احتمالات تأثر الإمامية منهم أو تأثيرهم فيها، ويمكن تلخيص آرائه التي طرحها في مقالته، بعنوان (الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه) [ص ١٤٤ - ٢٩٩، مجلة تراثا العدان ٣٥ و ٣١، صدرت بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد سنة ١٤١٣هـ] والتي تعبر عن الرأي السائد عند الإمامية - بما يلي:

١. إن علم الكلام الشيعي واعتقادات المذهب الإمامي نابتان من أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام، إذ أنّ الإمامية بعد أن دانت بالإمامة والتزمت بطاعة الأئمة عليهم السلام فإنها قد أخذت عقائدها منهم، كما أخذت أحكامها في الفروع الدينية منهم أيضاً، وبالنسبة إلى الأصول الاعتقادية فإنّ الدليل الواضح على هذه التبعية هو ملاحظة نصوص الكتابين اعتقادات الإمامية للشيخ الصدوق، و تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، فإنّ نصوص الكتابين خاصة الأول لاتعدّئى عن سرد مضامين الآيات والأحاديث وبنفس الألفاظ والتعابير.
٢. إنّ أعيان المعتزلة ومنظرّيها الأول، كأبي الهذيل العلاف، والكعبي البلخي، والقاضي عبد الجبار الهمداني، ولعلّ أغلب من دوّن عن سيرتهم وطبقات أعلامهم، كابن المرتضى ونشوان الحميري وغيرهما جميعاً، يسندون مذهب المعتزلة في العدل والتوحيد إلى أمير

المؤمنين عليه السلام، قال ابن النديم في «أسماء من أخذ عنه العدل والتوحيد»: قرأت بخط أبي عبد الله بن عبدوس، قال: قال أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي بن يحيى المنجم: أخبرني أبي، وأخبرني عمي أحمد، وعمي هارون، قالوا: حدثنا أبو يعلى زُرْقَان، واسمه محمد بن شدّاد، صاحب أبي الهذيل، قال: حدثنا أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل، قال: أخذت هذا الذي أنا عليه من العدل والتوحيد، عن عثمان الطويل - وكان معلّم أبي الهذيل - قال أبو الهذيل: وأخبرني عثمان أنه أخذه عن واصل بن عطاء، وأنّ واصلاً أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأنّ عبد الله أخذه من أبيه محمد بن الحنفية، وأنّ محمّداً أخبره أنه أخذه عن عليّ عليه السلام وأنّ أباه أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أخبره أنّ جبرئيل نزل به عن الله جلّ وتعالى».

٣. إنّ خطب أمير المؤمنين عليه السلام والأحاديث المروية عنه هما المصدران الأساسيان في نشوء المذاهب الكلامية، إذ تدلّ البحوث والدراسات التاريخية أنّ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام هو أوّل من وضع أسس علم الكلام، فالروايات التاريخية تشير إلى أنّ الإمام كان يدافع عن حقّه في الإمامة والخلافة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وآله إلى أيام خلافته، فشكك في أدلّة القوم عماليّ أفضليّة الخليفة الأوّل، وفي كيفية اختيار الخليفة الثاني، ثمّ سخر من القواعد العامّة والأسس التي بنوا عليها الشورى، ثمّ حينما أجمع المسلمون على إرجاع الحقّ إليه وصار خليفةً للمسلمين بالنصّ والاختيار، شدّد نكيره على سيرة أسلافه في الخلافة، فخطب مراراً في الكوفة وفي جمع المسلمين في البصرة وصفين والنهروان وغيرها من المواقع، وأظهر انحراف القوم عن سنّة الرسول صلى الله عليه وآله ومنهجه الذي أوصى به للإمامة والخلافة، فضلاً عن هذا فقد تعرّض أمير المؤمنين عليه السلام في خطبه التي ألقاها خلال فترة خلافته إلى أمور هامّة تتعلق بالكون والحياة، لم يتعرّض لها قبله أحدٌ واستقى منه الآخرون مبادئهم، ومنهم المعتزلة والإمامية، فقد تحدّث عليه السلام عن الخالق وصفاته الجلالية، وعلم الله تعالى، ورؤية الله، وعن التوحيد، وقدم الخالق، وصفة الملائكة، وأوصاف

١. ذكر المعتزلة لللخني: ٤٤، فضل الاعتزال وذكر المعتزلة للفاضل عبد الجبار: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٤٣، ٢١٤، ٢١٥، السنة والأمل لابن المرتضى: ٢٦، ٢٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، البحر الزخار: ١/٤٤، الحور العين لنشوان الحميري: ٢٥٦، سير أعلام النبلاء: ١٣/١٤٩.

السماء والأرض وكيفية خلقهما، وخلق العالم والإنسان، وفناء الدنيا، والموت، والبعث والصراف، وأهوال يوم القيامة، والإيمان والكون، والضلال والفسق، والأعمال الصالحة، وعن العصاة، والنبوّة وصفات الأنبياء، والوحي والقرآن، وجوهر الرسول، وعلم الغيب، وصفات أئمة المسلمين، والجهاد، والتحكيم والشورى، والفرق بين الحقّ والباطل، والرجاء وكيفية، والعصمة، والثواب، والعقاب، والتوبة، والشفاعة، والعدل والظلم،... وغيرها، وهذه كلّها أمورٌ شغلت أفكار الفلاسفة المسلمين ومتكلميهم في القرون التي تلت القرن الأوّل للهجرة الشريفة.

٤. إنّ أسلاف متكلمي الإمامية كانوا خصوماً للمعتزلة، خاصّة الجناح البصري منها لعنتهم العثمانية الأموية، وتنقيصهم لأمر المؤمنين عليه السلام - فقد خاصم هشام بن الحكم الكندي (١٠٥ - ١٨٩) شيخ متكلمي الإمامية جماعة من أعلام المعتزلة ودعاتها ومنظريها وذوي المكانة فيهم وقطعهم، فقد ناظر أبا عثمان عمرو بن عبيد التيمي البصري (٨٠ - ١٤٤هـ) ثاني رائدي الاعتزال وداعيتها في البصرة^١، وناظر أيضاً عبدالرحمن بن كيسان أبوبكر الأصمّ البصري (... - ٢٠٠هـ)^٢، ومحمد ابن الهذيل العبدي، أبا الهذيل العلاف البصري (١٣٥ - ٢٣٥)^٣، وإبراهيم بن سيّار، أباسحاق النظام البصري (١٦٠ - ٢٣١)^٤ وآخرين غيرهم وكانت الغلبة في هذه المناظرات لهشام - كما صرّحت بذلك المصادر - وكان من نتائج هذه المناظرات أن أخذوا وتأثروا بآرائه، قال البغدادي وغيره: «خالط [النظام] هشام ابن الحكم الرافضي فأخذ عنه بعض آرائه»^٥ والطريف أن خصوم الإمامية بدءاً من المعتزلة (وهم الذين خاصمهم وناظرهم هشام) وانتهاءً بكتّاب الفرق والمقالات أمثال عبدالقاهر البغدادي، والملطي، وابن حزم، والاسفراييني، وابن تيمية، وزميله الذهبي، وتلميذه ابن قيم الجوزية، وابني كثير وحجر، قد نسبوا إلى هشام [ولغيره

١. الكافي: ١٦٩/١، رجال الكشي: ٢٧١ - ٢٧٣، أمالي المرتضى: ١٧٦/١، مروج الذهب: (ط باريس) ٢٣٢٧/٧ - ٢٣٦.
 ٢. مصادر أخرى كثيرة. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٦٧، المنية والأمل: ١٥٦.
 ٣. الملل والنحل: ٣٠/١، ١٨٤ - مروج الذهب: ٢٣٢٧/٧ (ط باريس).
 ٤. فضل الاعتزال: ٢٥٤، المنية والأمل: ١٢٩، مذاهب الإسلاميين: ١٢٧/١.
 ٥. الفرق بين الفرق: ٥٠، ١١٣، ١١٤، الملل والنحل: ٥٦/١، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٤٨١/١ - ٤٨٢، مذاهب الإسلاميين: ٢٠١/١.

من متكلمي الإمامية كهشام الجواليقي | ما صحّ - وما أقلّ ذلك - وما لم يصحّ - وهو الأكثر - بل ونسبوا إليه الآراء المتناقضة التي لا تصدر إلا عن معنوه، والأبكي أن الآراء والاعتقادات المنسوبة إليه هي آراء خصومه العقائديين من معتزلة و جهميّة وقدريّة وغيرهم، والتي ناظرهم فيها وأثبت بطلانها، كالقول بالتجسيم والتشبيه، وأنه جسم لا كأجسام، وحدوث علم الله تعالى، وغيرها، وبهذه الفرية نسبوا إلى متقدمي الإمامية أقوالاً وآراءً لم يأخذ بها متأخروهم، وموهوا للقاري بأنّ الجيل الثاني قد تأثر من المعتزلة وأخذ منهم، وخالف بذلك معتقدات أسلافه! والمتتبع يرى أنّ ما نسبوه إلى هشام بن الحكم أو إلى هشام الجواليقي قد حكوه عن آخرين سبقوهما أو كانوا معاصرين لهما، كأبي الحسن مقاتل ابن سليمان الأزدي البلخي، وكان ممّن يضرب به المثل في القول بالتجسيم والتشبيه الصريحين^١، وآخرين من أصحابه كأبي عصمة المروزي - قاضي مرو - (ح ١٥٠ - ١٧٣)، ونعيم بن حمّاد بن معاوية الأعور الخزاعي المروزي (ح ١٤٨ - ٢٢٨) إراجع النصّ على أنّه تبع مقاتلاً في التشبيه والتجسيم في الملل والنحل: ١/١٨٧، نليس ابليس: ٨٦، شرح ابن أبي الحديد: ٣/٢٢٤.

وأيضاً من المشبّهة أبوالمثنى معاذ بن معاذ العنبري البصري (١١٩ - ١٩٦) من أعلام المحدثين وقد أخرج أصحاب الصحاح الستة أحاديثه؛ وكذلك داود الجورابي، فقد عدّ الأشعري داوداً وأصحابه من فرق المرجئة، وعدّه الشهرستاني هو ونعيم بن حمّاد من مشبّهة أصحاب الحديث الحشوية، الذين وافقوا مقاتل بن سليمان، وهكذا صنع عبدالقاهر البغدادي والاسفراييني وغيرهما، فعّدوه من «المشبّهة»^٢ لا من «الرافضة» أو «الرافضة المشبّهة»، لكن الطريف أنّ ابن حزم والذهبي عدّوه من جملة الشيعة، قال الأوّل: «وكان داود الجورابي من كبار متكلميهم»^٣ وقال الثاني: - وأقرّه عليه ابن حجر العسقلاني -: «داود الجورابي رأس في الرافضة والتجسيم»^٤!

١. راجع: كتاب المحروحين لابن حبان: ٣/١٤-١٦، تاريخ بغداد: ١٣/١٦٠-١٦٩، ميزان الاعتدال: ٤/١٧٥-١٧٦.

تهذيب التهذيب: ١٠/٢٧٩-٢٨٥، سير أعلام النبلاء: ١/٧٠٢-٧٠٢.

٢. مقالات الإسلاميين: ١/٢١٤، ٢٥٨ - ٢٥٩، الملل والنحل: ١/١٥٥، ١٨٧، البدء والتاريخ: ٥/١٤٠، الفرق بين الفرق:

٢١٦، ٣٢٠. أصول الدين: ٧٤، ٣٣٧. نليس ابليس: ٨٦، ٨٧. ٣. الفصل: ٢/١١٢، ٩٣/٤.

٤. ميزان الاعتدال: ٢/٢٢٣، لسان الميزان: ٢/٤٢٧.

٥. كان لدى الإمامية منذ بدايات القرن الثاني للهجرة مدرستان، المدرسة الحديثية والمدرسة الكلامية. وكانتا متغايرتين في الأسلوب ونوعية الاستدلال، إلا أنهما لم يكونا متضادتين متخاصمتين - كما نجدها عند غيرالإمامية - والنتاج الملموسة لهاتين المدرستين هما كتابا تصحيح الاعتقاد للمفيد واعتقادات الإمامية للصدوق، وقياسهما لا يكشف لنا إلا عمّا اشتركت فيه المدرستان وما اختلفتا فيه، وأمّا الانتهاء بهذا القياس إلى تعليل الفرق الذي نجده في جانب المفيد بأنه يرجع إلى تأثره بالاعتزال، فهو استنتاج ينقصه الكثير من مقومات الاستنتاج الصحيح، المرتكز على دراسة صحيحة مستوعبة.

وخلاصة الكلام: القول بأن الإمامية أخذت عن المعتزلة وتأثرت بهم فيما اتفقت معهم في العقيدة، لا أقول فيه سوى أنه باطل لا أساس له من الصحة جملة وتفصيلاً، ولا سنده من دراسة عقائد الإمامية والأسس التي قامت عليها تلك العقائد^١.

نعم يجب التفريق في المسائل الكلامية بين المسائل التي تمس العقيدة مباشرة كالإمامة والعصمة وغيرها، وبين ما لا يكون كذلك، كالمسائل التي كانوا يعبرون عنها يومذاك بـ(اللطيف من الكلام)، الذي ذكر الشيخ المفيد كثيراً من عناوينها في آخر كتابه أوائل المقالات^٢. أمّا القسم الأول فإن الأدلة التي قدمناها أفادت أن الإمامية لم يأخذوا عقائدهم من المعتزلة، ولم يحكمهم التشبيه والجبر يوماً ما قبل أن يتصلوا بالمعتزلة، وأمّا التأثر في مثل المسائل القسم الثاني، أو التأثر في نوعية الاستدلال في المسائل المتفق عليها فلا نمعه، بل توجد شواهد كثيرة على وقوعه، ولكنه تأثر وتأثير متقابل، والذي يحز في النفس إغفال تأثر النظام وأبي الطيب المعتزليين وغيرهما بهشام بن الحكم مثلاً، والاهتمام - بل التضخيم - بتأثر المفيد بالمعتزلة، ولعل الآثار التي تركها متكلموا الإمامية والمعتزلة على حدّ سواء، إن كانت قد سلمت من الضياع ووصلت إلينا، لكان لنا رأي آخر، ولعلنا كنا نرجح حينئذ أن التأثر في جانب الاعتزال بالإمامية كان أقوى وأكثر من تأثر الإمامية بالمعتزلة^٣.

١. تراث: العدد ٣٥ - ٣١، ص ١٦٤. ٢. أوائل المقالات، ص ٧٢ فما بعد. ٣. تراث: ص ٢٢٩.

وصف كتاب المُلَخَّص في أصول الدِّين

للشريف المرتضى عليه السلام كتب كثيرة وفي مجالات متنوّعة، لكنّه كان قبل كلّ شيء فقيهاً، حيث بدأ حياته العلميّة بقرأة الفقه على الشيخ المفيد، واستمرّ يمارس الفقه ويدرسها طيلة حياته، وختم مسيرته أيضاً بالفقه، فقد توفاه الله تعالى حينما كان شيخاً ومرجعاً للفُتيا للطائفة الإماميّة، إلا أنّ شهرته في علم الكلام وتضلّعه في أصول الدين طغت على بقيّة مواهبه وملكاتة، فعُدّ فقيهاً متكلماً أو متكلماً فقيهاً، ولعلّ لهذه الشهرة نصيباً كبيراً من الحقيقة، إذ حينما نلاحظ قائمة مؤلّفات الشريف نجد أنّ علم الكلام والمناظرة ومباحث أصول الدين يمثل حيزاً كبيراً منها، فقد كتب و ألف كتباً و رسائل عديدة حول مواضيع كلاميّة مهمّة كانت مطروحة عند المتكلمين وأصحاب المذاهب الكلاميّة ومناصريهم في تلك القرون، ومراجعة سريعة لتراث المرتضى الكلامي يبرز لنا نشاطه وقوة اندفاعه في متابعة آراء خصوم الإماميّة، والإجابة عنها بما يطابق والمذهب الكلامي الإمامي، ولعلّ جانباً من هذا النشاط وقوة الإندفاع وسرعة الإجابة، أو اتّخاذ الموقف يعود إلى موقعه ومنصبه في المجتمع البغدادي وعند طائفته، حيث كان زعيم الشيعة بلا منازع منذ أن توفّي شيخه وسلفه في الزعامة الشيخ المفيد عام ٤١٣ هـ، واستمرّ في زعامته إلى حين وفاته عام ٤٣٦ هـ، أي مدّة تزيد على عقدين، فقد كان مطالباً بإبداء رأيه في كثير من القضايا المثارة في تلك الأزمنة - وما أكثرها - وكانت مدرسة بغداد في تلك العصور - والتي تضمّ جنباً إلى جنب الخصوم الذين يكفّر أحدهما الآخر، ويتبرّىء أحدهما من معتقدات الآخر - قبله لمدارس بقيّة البلدان المنتشرة في ربوع العالم الإسلامي - فالمسائل المثارة فيها، والإجابات أو الحلول المطروحة من قبل أرباب المذاهب الكلامية كانت تُنقل وبسرعة مدهشة إلى بقيّة البلدان، فترى صدى آراء المشبهة والمُجبرة والقدرية والمعتزلة والإمامية وغيرهم ببغداد، في مدن ماوراء النهر وحواسر خراسان العلميّة كطوس ونيسابور، ومصر والشام والأندلس، وكان على زعيم كلّ طائفة، والمتنبّي للدفاع عن معتقداتها أن يتّخذ موقفاً واضحاً وصریحاً يُسكت بها الخصوم، ويرفع من شأن معتقده، وكان سرعة الإجابة - أو ما كان يعبر عنها في تلك الأزمنة بسرعة

البدئية - سلاحاً مهماً في دحر الخصوم، حيث كان دليلاً على أصالة المعتقد، ونباهة المدافع، وتمكّنه من أدوات المناظرة وإفحام الخصم. ولذا يرى المنتبّع في كتب المناظرة أن لإسكات الخصم بسرعة الإجابة وفي مجلس المناظرة - ودون التروّي في قراءة أدلة الخصم أو الاستمهال والتشاور مع الأصحاب - مقاماً مهماً، ممّا أثار حفيظة بعض كتّاب السير والتراجم، ممّن كانوا يجانبون الحقّ ويميلون إلى بعض المذاهب الكلامية أن ينسبوا بداهة جواب متكلّم إلى غيره، أو ينتحلوا له مناظرة وإجابة واهية تبرز تفوقه على الخصم في مجلس المناظرة. فسرعة الإجابة والردّ على الخصوم كتاباً أو مشافهة كانت دليلاً على ديناميكية المذهب، وقدرته في المنافسة مع الخصوم. ومن هنا نرى الشريف المرتضى لا يدع مجالاً لخصمه أن يستريح، فما أن تَبَدَّرَ منهم بادرة، أو يخطر في فكرهم فكرة، أو تُسَوَّدُ لهم صحيفة، إلّا وانبرى بالدفاع مشافهةً أو مكاتبةً أو مراسلةً أو مناظرةً، فقد دافع عن معتقده أمام مجموعة كبيرة من الخصوم، ومن مختلف الملل والنحل، بدءاً بأبي زكرياء يحيى بن عدّي النصراني، ومروراً بالملاحدة والمنجمين والمتكلّمين من أهل الإسلام أو ممّن انتسبوا إليه، كالوعيديه والمُجِيرِية والمشبهة والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم. وممّا يجدر الإشارة إليه أن جانباً مهماً من آراء المرتضى الكلامية برزت وانتشرت خلال ردوده وأجوبته على آراء المعتزلة، وبذلك خلّد لنا تراثاً كلامياً ضخماً.

ومن تراثه الذي سلّم قسماً كبيراً منه من عوادي الدهر، كتاب الملخص في أصول الدين، ويعدّ من عيون كتبه الكلامية، بل لا أعالي إذا قلت: إنّه مقدم على جميع كتبه الكلامية التي وصلتنا؛ لاحتوائه معظم أبحاث باب التوحيد وصفات الباري، و باب العدل، وهما من أهمّ أبواب علم الكلام، وموضع الأخذ والردّ والبحث والاستدلال، وبل التفسير والتكفير والاتهامات المتبادلة بين أهل الحديث والمعتزلة والعدلية والأشاعرة والقدرية والمرجئة وغيرهم من أصحاب النحل وأرباب المذاهب الكلامية، أمّا الشافي في الإمامة فإنّه كتاب مبسوط، لكنّه يختصّ بموضوع خاصّ، وهو الردّ على فصل الإمامة من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار الهمداني، أمّا الذخيرة في أصول الدين فبرغم شموله على جُلّ الأبواب الكلامية من التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بها من سائر المسائل الكلامية،

إلا أنه شديد الاختصار في أوائله تعويلاً على ما جاء في الملخص، وفيه بسطٌ نسبي في أواخره^١. ويظهر من تصريح المرتضى رحمته في آخر كتاب الذخيرة في أصول الدين أنه شرع أولاً في^٢ جمع كتاب الملخص فبسط القول في أبوابه لكنّ حالت العوائق دون إكماله فترك الملخص وشرع في إملاء كتاب آخر وهو الذخيرة، لكنّه لم يبسط في مباحثه أولاً، بل اكتفى بأقل ما يجب ذكره تعويلاً على التفصيل والبسط الموجودين في الملخص، لكنّه بسط القول نسبياً من أواسط الكتاب بعد أن رأى أنه عاجزٌ عن إكمال الملخص، فاكتمى بمباحث الذخيرة وبسط القول فيه، يقول المرتضى رحمته في آخر كتاب الذخيرة:

وبين أوائل الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فإنّ أوّله على غاية الاختصار، والبسط والشرح معتمدان في أواخره، والعذر في ذلك أنا بدأنا بإملائه والنية فيه الاختصار الشديد، تعويلاً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب الملخص، فلما وقف تمام إملاء الملخص - لعوائق الزمان التي لا تُملك - تغيّرت النية في كتابنا هذا، وزدنا في بسطه وشرحه، وإذا جُمع بين ما خرج من كتاب الملخص وجُعِل ما انتهى إليه كأنه لهذا الكتاب، وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الأصول مستوفى مستقصى.

وبعبارة أخرى يريد أن يقول الشريف رحمته أن كتاب الذخيرة في أصول الدين تكميل وتنميط لكتاب الملخص أو بالعكس، ومعاً يشكّلان مباحث جميع أبواب علم الكلام، وقد نبّه الشريف لهذا الأمر مرّة أخرى في بداية الجزء الرابع من الملخص حيث قال:

نبدأ بعون الله وقوّته في هذا الجزء بذكر أوّل الكلام المبسوط من

١. الذخيرة في علم الكلام: المقدّمة، ص ٥.

٢. يبدو أن الشريف بدأ أولاً بإملاء الملخص وقبل أن تمنعه العوائق شرع في تأليف أو إملاء كتاب الذخيرة، فلم يبسط القول في الثلث الأوّل من الكتاب اعتماداً على ما ذكره أو سيذكره في الملخص، لكنّه بعد أن تيقّن عدم قدرته على إكمال الملخص عدل عن خطته وبسط القول في الأبحاث المطروحة، لكن يرى الشيخ آقا بزرك الطهراني في (الذريعة: ١٠/٢٢) أن الشريف صنّف أولاً الذخيرة ثم الملخص، يقول: (ولما أنه صنّفه بعد انتهاء إملاء الذخيرة وكان وقع بعض المطالب في أوّل الذخيرة على الإيجاز، ضبط القول فيها في الجزء الرابع من الملخص، فكانه جعل الجزء الرابع منه، الذي به تمام الكتاب الملخص تكملةً للذخيرة).

الكتاب الموسوم بالذخيرة، المخالف لما بنى عليه صدره من الإيجاز والاختصار، ليكون تماماً لكتاب الملخص، من حيث انتهى الإملاء منه حسب ما رآه مصنفهما و رسمه، وبالله عز وجل التوفيق.

نسبة الكتاب للمصنف

لا شك أن المرتضى ألف كتاباً سماه الملخص في أصول الدين، وقد ذكر كل من ترجم له هذا الكتاب في فهرست مؤلفاته، وأقدم من ذكره تلميذه الشيخ الطوسي رحمه الله في فهرسته عن مصنف كتاب الشيعة وأصولهم^١، ثم تبعه النجاشي (٣٧٢ - ٤٥٠) في رجاله^٢، وغيرهم ممن ترجم للشيخ آقا بزرگ الطهراني في الذريعة (٢٢: ٢١٠) حيث قال:

الملخص في أصول الدين للسيّد الشريف المرتضى علم الهدى،
أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي المتوفى سنة ٤٣٦هـ
ذكره في تأسيس الشيعة و كشف الحجب وغيرهما نقلاً عن كتاب
النجاشي...

هذا، و ذكر الطوسي أن الشريف لم يتم كتابه هذا، وتبعه على ذلك ابن شهر آشوب المازندراني، أما النجاشي فلم يُشر إلى ذلك، ولا ترديد في قبول توضيح الشيخ الطوسي؛ لأنه تربى في كنفه وترعرع، وكان أقرب الناس إلى المرتضى لتلمذته عليه طيلة ثلاث وعشرين سنة، وأعرف ممن سواه بمؤلفاته. هذا فضلاً عن تطابق كلامه مع الواقع الخارجي الملموس، حيث أن الكتاب يمكنّ عدّه ناقص الآخر، برغم أن الشريف غطى نقص كتابه بأن جعل آخره بدايةً لكتاب الذخيرة كما مرّ ذكره.

ومن جهة أخرى فإنّ الشريف رحمه الله قد أشار في ثنايا كتاب الملخص إلى بعض كتبه منها الشافي في الإمامة، والذخيرة في علم الكلام ورسالته في «نقض مقالة يحيى بن عدي النصراني البغدادي».

١. الفهرست: ص ٢٨٨ ط الطباطبائي.

٢. رجال النجاشي: رقم ٧٠٨ ط جماعة المدرّسين.

فصول الكتاب وأبوابه

ينبغي لنا قبل الحديث عن فصول الكتاب، الإشارة إلى أنّ النسخة الوحيدة الباقية من الكتاب ناقصة من بدايتها، لكن يبدو من سياق الفصول الباقية من الجزء الأوّل أنّ النقص قليلٌ ولا يتعدّى إلاّ صفحات معدودة، وأظنّ أنّها تفقد باباً يحتوي على أبحاثٍ تقليديّة يُصدّر بها المتكلّمون عادة كتبهم ومصنّفاتهم الكلاميّة، و باب يتضمّن أبحاثاً تمهيدية تعدّ أصول ثابتة ومقبولة عند الجميع، يذكرونها في بدايات الكتب الكلاميّة تمهيداً وتوطئةً للأبحاث الكلامية الصرفة واستدلالاتها، مثل البحث عن حدوث الجوهر والأجسام، وإثبات الكون، وإثبات الجهة للأجسام وغيرهما.

ويبدأ كتاب الملخّص في أصول الدين - اعتماداً على هذه النسخة - بفصلٍ وهو: «في الدلالة على أنّ القديم لا يجوز عدمه»، ويليه فصلٌ آخر: «في الدلالة على إثبات المُحدّث»، وبهما ختام هذا الباب، وهما فصلان يرتبطان بصفات الباري عزّ وجلّ، ويدخلان في الباب الذي يليهما وهو أوّل أبواب الكتاب المسمّى بـ «الكلام في الصفات». بنى الشريف المرتضى كتابه من خمسة فصول وهي:

١. الكلام في الصفات، وفيه ثلاثة وعشرون فصلاً.
 ٢. الكلام في نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الإدراك، ويتضمّن أحد عشر فصلاً.
 ٣. الكلام في العدل، ويتضمّن عشرة فصول.
 ٤. الكلام في الإرادة وما يتعلّق بها، وفيه سبعة فصول.
 ٥. الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه، ويتضمّن ستّة عشر فصلاً.
- ومجموع فصول هذه الأبواب الخمسة في الأجزاء الثلاثة من الكتاب ثمانية وستون فصلاً، وقد يُعدّ الباب الأوّل الذي يتحدّث عن صفات الباري عزّ وجلّ أوسع أبواب الكتاب، حيث يستوعب الجزء الأوّل وقسماً من الجزء الثاني، ثمّ يليه الباب الأخير بفصوله الستّة عشر.

يتحدّث المصنّف خلال أبواب الكتاب وفصوله بأسهابٍ وتفصيلٍ عن جُلّ المباحث الكلامية في التوحيد والعدل، ولكنّه لم يتعرّض لمباحث النبوة والإمامة والمعاد، بل

أحالتها إلى الكتاب الذي أتم به الملخص، أي كتاب الذخيرة في علم الكلام. وقد طرح المصنّف خلال أبحاثه معظم آراء المتكلمين المتقدمين عليه والمعاصرين له. حيث أورد بإسهاب وتفصيل معظم الأبحاث والمناقشات والشكوك والآراء والأفكار التي كانت مطروحة في حلقات البحث والنظر ببغداد، ودائرة عليّ الألسن أو مكتوبة في المدونات، بل تجاوز في الباب الثاني الذي تحدّث فيه عن استحالة رؤية الباري عزّ وجلّ عن دائرة المسلمين، وتعرّض لآراء الثنويّة والمجوس والنصارى والصائبين وعبدة الأصنام.

أشار المصنّف في كتابه لأسماء مجموعة من المتكلمين من مختلف المذاهب والنحل الكلامية من معتزلة وأشاعرة، وهم:

القاضي عبد الجبار الأسدآبادي، أبو عليّ الجبائيّ، وابنه أبو هاشم، يحيى بن عدي النصراني، ضرار بن عمرو، ابن كلاب، سليمان بن جرير، النظام، عباد ابن سليمان، ابن عيّاش، أبو عبد الله البصري المعروف بـ(جعل)، أبو الهذيل العلاف، جهّم، النجار، صالح بن عمر الصالحي وغيرهم.

نسخة الكتاب

لا يتوفّر لهذا الكتاب القيم، والتراث الغالي النفيس، إلا نسخة قيّمة واحدة، يعود تاريخها إلى بدايات القرن الحادي عشر الهجري^١ وكانت النسخة أولاً في خزانة شيخ الإسلام الزنجاني^٢ ثم انتقلت إلى مكتبة البرلمان الإيراني (= كتابخانه مجلس شورای إسلامي)، وإليك مواصفاتها:

رقم ٩٦٣٢، بخطّ نسخي سقيم، قطع رحلي، ١٤٢ ورق، وكلّ صفحة تحتوي على ٢٣ سطراً.

١. قال العلامة السيد عبدالعزيز الطباطبائي رحمته الله إنّه ومنذ ثلاثة عقود يبحث ويتنّب ويفتّش عن نسخة أخرى لهذا الكتاب الجليل في مكتبات البلاد الإسلامية والأوروبية وغيرهما، ولكن دون جدوى.
٢. هو العلامة الشيخ فضل الله بن نصر الله الزنجاني الشهير بشيخ الإسلام (١٣٠٤-١٣٧٣هـ) تلقى العلوم الإسلامية في مستط رأسد وطهران، ثمّ هاجر إلى العراق سنة ١٣٣٠هـ وحضر أبحاث مشايخ الحوزة في النجف الأشرف ثم عاد إلى وطنه واستقرّ به وصار مرجعاً للناس. كان عالماً، فاضلاً، وله تأليفات قيّمة، وقد حوت مكتبته الشهيرة نفائس المخطوطات، تفرّقت بعد وفاته.

ويبدو أن كاتب النسخة كان من النساخ الذين يُستأجرون لكتابة نسخةٍ ما، دون معرفتهم بأصول العلم ورموزه، فتكثر في نسخهم الهفوات والزلات والسقطات، وأظن أن الناسخ شخصٌ يملئُ عليه فيكتبُ ما يسمعُ، ولا يكتبُ ما يرى، ولذا واجهت حين استنساخ الكتاب وتصحيحه مصاعب عديدة، سأشير إليها مستقبلاً.

والنسخة الموجودة من أربعة أجزاء:

الجزء الأول: ناقص الأول، حيث لم يبق من الباب الناقص إلا فصلان، وبعدهما يأتي أول أبواب الكتاب من القسم الموجود، وهو (الكلام في الصفات) والذي يستوعب تمام الجزء الأول، وفيه ١٤ فصلاً، وينتهي الجزء الأول في ورق ٣٩ب، وذكر المصنّف في نهايته:

«تمّ الجزء الأول من الكتاب الملخّص في أصول الدين، ويتلوه في الجزء الثاني «وأما الذي يدلّ على الإشتراك...».

الجزء الثاني: ففيه تسعة فصول من الباب الأول، ثمّ الباب الثاني، وستة فصول في الباب الثالث وينهيه المصنّف بقوله:

يتلوه فصلٌ في الدلالة على أنه تعالى لا يختار فعل القبيح في الجزء الثالث. فرغ من نسخه في رابع شهر ذي قعدة الحرام سنة ١٠٢٧ هجرية، والحمد لله ربّ العالمين والعاقة للمتّقين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، وحسبنا الله كافياً ومعيناً وأميناً وهادياً ونصيراً، حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير.

الجزء الثالث: وفيه يُكتمل المصنّف خلال أربعة فصول الباب الثالث، ويشعر بذلك فصول الباب الرابع والخامس، ويُنهي الجزء في ورق ١٢٩ب بقوله:

هذا آخر ما خرج من هذا الكتاب، يتلوه بعون الله في أول الجزء الرابع فصلٌ في إفساد قولهم في الكسب، فالحمد لله ربّ العالمين وصلواته على نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.

الجزء الرابع: يُنبّه المصنّف في بدايته أنه قد ختم بالجزء الثالث كتاب الملخّص، ويكون

الجزء الرابع من الملخص في الحقيقة هو بداية فصول كتاب الذخيرة في علم الكلام فيقول:

نبأ بعون الله وقوته في هذا الجزء بذكر أول الكلام المبسوط من الكتاب الموسوم بـ الذخيرة، المخالف لما بنى عليه صدره من الإيجاز والاختصار، ليكون تماماً لكتاب الملخص، من حيث انتهى الإيماء منه، حسبما رآه مصنفهما ورسمه وبالله عز وجل التوفيق.

ويورد المصنف في هذا الجزء أولاً ثلاثة فصول متبقيّة من الباب السابق، ثمّ يشرع بذكر فصول باب جديد، وهو (باب الكلام في الاستطاعة) في ١٢ فصلاً. ثمّ فصلين من بابٍ يُسمّيه (باب الكلام فيما يتعلّق بالمكلف)، ويلزمنا الإشارة إلى أنّ ما عدا الفصلين الأولين، فإنّ جميع أبواب هذا الجزء وفصوله قد جاءت في بداية كتاب الذخيرة في علم الكلام المطبوع سنة ١٤١١ هـ بقم.

عملنا في تحقيق هذا الكتاب

واجهنا في تحقيق هذا الكتاب، مصاعب عديدة، من نقصٍ في بداية الكتاب ونهايته، ومن رداثة الخطّ، وعدم تنقيطٍ صحيح لأغلب الكلمات، وبياض وسقط في الكلمات والأسطر بل حتّى الصفحات، وتقديم وتأخير، وتكرار للكلمة أو السطر، وغموض في الكلمة المكتوبة، وعجز عن قراءة بعض الكلمات، بل بعض المقاطع، ولا أبلغ إذا قلت أنّ بعض الكلمات والأسطر كانت تستوقفني أيّام فأراجع ثمّ أراجع لأصل إلى حقيقتها، هذا فضلاً عن عدم امتلاكنا لنسخة ثانية تُعيننا على رفع الإبهام والغموض عن الكلمة غير المقروءة في نسخة الأمّ، أو تكميل بعض السقطات منها، وجميع هذه الأمور ناشئة من كاتب النسخة، الذي يبدو أنّه كان مجرد ناسخ مأجورٍ بعيدٍ عن معرفته بالعلم ورموزه، و رغم ذلك فنطلب له من الله سبحانه الرحمة والغفران، إذ حفظ لنا كنزاً ثميناً، وتراثاً علمياً لا يعوّض، ولما كانت النية معقودة - بحول الله وقوته - على إخراج هذا التراث الثمين إلى الملأ العلمي، وإبرازه بما يناسب ومكانته من تاريخ علم الكلام الإسلامي، فقد هانت لي الصعاب، وتجسّمتُ عناء تحقيقه، وحاولت قدر الإمكان أن أقدم للقارئ تصّاً صحيحاً

مضبوطاً، وهي محاولة صعبة - إن لم أقل مستحيلة - حيث لم أكن أمتلك إلا نسخة واحدة، وبالمواصفات التي ذكرتها، فاضطرت أن أضيف كلمات لكي أربط الجملة بالأخرى. والمبتدأ بالخبر، والمضاف بالمضاف إليه، والشرط بالمشروط، وبرغم ذلك لا بد وأن يعثر القارئ النبيه على مواضع يصعب عليه فهمه، أو لا يستطيع أن يجد ربطاً بينه وبين الجمل السابقة، أو لا يرى العبارة مستقيمة، أو يحس بوجود خلل في العبارة والمعنى، وغيرها من النواقص التي اعترف صراحةً بوجودها في ثنايا الكتاب!

هذا، وآمل أن يمن الله علينا بنسخة كاملة وصحيحة من هذا السفر الجليل، لكي نرفع بها النقص، ونقيم بها العوج، وهو - جل اسمه - الهادي إلى سبيل الرشاد. وكان عملنا في الكتاب كما يلي:

١. قمنا بتحقيق الأجزاء الثلاثة من الكتاب حسب تقسيم المصنّف، وحذفنا عن طبعتنا هذه الجزء الرابع إلاّ الفصل الأوّل والثاني منه؛ لأنّه لم يعد من كتاب الملخّص، بل يُشكّل الثلث الأوّل من كتاب الذخيرة، وهو مطبوع متداول، فاستغنيينا عن ذلك، إلاّ الفصل الأوّل والثاني منه، فإنهما تتمة لآخر أبواب الجزء الثالث، ولم يندرج في أبواب كتاب الذخيرة، المطبوع فأدرجناهما في نهاية الجزء الثالث، وبذلك كمل فصول الباب الخامس.
٢. تقويم النصّ وتقطيعه بحسب ما هو المتعارف عند أهل الفنّ، وقد حاولنا أن نثبت النصّ على الصورة التي نعتقد أنّها الصواب، وأقرب إلى الصورة الأصليّة التي وضعها الشريف، وقد اضطررنا لزيادة حرفٍ أو كلمة لربط العبارة وتسهيل النصّ، أو استمرار الكلام وعدم انقطاعه، وجعلتها في مستطيل الظلّ.
٣. تخريج ما أمكن تخريجه من الأحاديث والأشعار، التي استشهد بهما المصنّف.
٤. صحّحت جميع الألفاظ الملحونة المنتشرة في النسخة، دون الإشارة إليها، لوضوح الأمر فيها.

٥. بالنسبة للرسم الإملائي، قمت بكتابة النصّ على الرسم المتعارف اليوم، لا على ما جرى عليه المؤلّف والناسخ قبل عدّة قرون، وذلك إيثاراً للتسهيل على من يطالع الكتاب، وجرياً على المتعارف عليه الآن.

٦. حاولت قدر الإمكان تحريك المواضع المهمة في الكلمات بالحركات الإعرابية، خاصة في الموارد التي لا يتميَّز فيها اسم الفاعل عن اسم المفعول، مثل المُحدِّث والمُحدِّث، وذلك لأجل تسهيل القراءة، وفهم مضمون اللفظ ومراد المصنّف.

٧. تصدير الكتاب بمقدّمتين إحداهما عن حياة الشريف وآثاره بقلم العلامة الشيخ محمّد رضا الجعفري، والثانية عن علاقة متكلمي الإمامية بالمعتزلة، ثمّ عن وصف الكتاب والنسخة المعتمدة في التحقيق.

وأخيراً لا يفوتني إلا أن أنوّه بجميل من آزرني في إنجاز هذا العمل، وأخصّ بالذكر منهم صديقنا المفضل سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيّد محمّد عليّ أحمددي أبهري، رئيس المكتبة، والمتحف، ومركز الوثائق، التابعة لمجلس الشورى الإسلامي، في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يعود له الفضل في شروعه وإنجازه، والعلامة الأستاذ عبدالحسين الحائري أمين المخطوطات في المكتبة، لإرشاداته القيّمة، وكان لتشجيعه أكبر الأثر في شحذ همّتي للقيام بهذا العمل، كما أشكر الاخوة العاملين في قسم التحقيق بمكتبة المجلس، لمتابعتهم الجادة في إخراج هذا الكتاب.

وفي الختام ابتهل إلى الله العليّ القدير لتوفيقه إياي أن أعيش في رحاب هذا الكتاب المبارك، وأسأله تعالى أن يتقبّل عملي، ويخلص نيتي، ويجعله ذخراً لي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون. آمين. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

عُزّة ربيع الأول سنة ١٤٢١ هجرية

محمّد رضا الأنصاري القمي

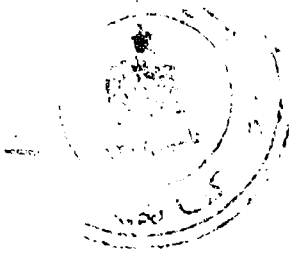
الوجودات الكلية
والوجودات الجزئية

قدما يرجع الى ذاتها وبتى ادعى ذلك في حقل العمل قدومه الى الالان ووجوده واجب بها ذلك عند شال التبع
الاول قدما لنفسه والطرح اثبات نشي من العمل لان صفتين مستحقين على وجه واحد لا يجوز ان كسفت في التفتي
لها واذ اجل ان يكون قدما على كل شيء من الالان قدومه مستحق وانما قدومه مستحق في الصفات ان ذكرنا
والله في بدل ابقا على ان العدم قد يم نفسه انما علم انه بهذه الصفة بما كانت غيره من الصفات ان ترى ان الله قد
الوجود قد يما يزل من غير ان كل من علمه ان كسفت في الصفات الوجود الالان مستحقا من قد يما يزل من كون قد يما
او ما يشبه البر من حقله اذ صفة الاستفاد من صفات الصفة نسبة واذ ان من هو بمعنى جبهة قد يما يزل من كون
كونه قد يما يزل من صفات الصفة نسبة ما كسفت في صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من
مستحقا في كل حال قد يما يزل من صفات الصفة نسبة اذ اوجه في صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من
التي ما كسفت من كونها اذ ان في كل حال لا اذ ان في صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من
في كل حال قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
صاحدا قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة

الوجودات الكلية
والوجودات الجزئية

سواء استعمل في حقله من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
لنفسه قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
اليس العدم قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
النفس لا يخرج عنها الموصوف قلنا انما ابو اشم قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
انه مدرك لنفسه وان كان حيا يتقضى كونه مدركا مني جدا المدرك ومن قال ان صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
مدرك لنفسه كيف عن هذا السؤال بان يقول ان صفات النفس انما يجب اذ يجب ومنى حقت على صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
استي به فيكون العدم قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
نحو حيا الصفات ومن لم يكن بوجوده ان كسفت في صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
الوجود الصفات صفات النفس والله في بدل ايضا على ان العدم لا يجوز زعمه ان كل ذات وجدت الخيزن
وقت واحد لم يكن عد من الالان او ما كسفت في صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة
ان ما يجوز زعمه حقله ذات يعبر ضد صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة فيكون مستحقا فيكون قد يما يزل من صفات الصفة نسبة الى صفات الصفة نسبة

بالمنافع التي تعدد كبقية والمضار الشديدة كمن اشرف على الحكمة و علم ، بينما من المنافع فهو يلبس الى دفونها و من
القبول ان اقام في بعض الاماكن فهو يلبس الى منازرة والابى شمس فنه ما يخرج من كونه الالبي ولا يتغير حاله وهو الالبي حشر
الاعمال بالمنع واما الالبي الرجوع الى المنافع فنه يجوز بقية و فخرج ما هو اجازة عن صفة الاتري الى الالبي
الى الهدب من الالبي



الورقة الأخيرة من الاصل المخطوط

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

١
.....
... قَدَمها يرجع إلى ذاتها، ومتى ادَّعى ذلك في بعض العلل فلا وجه له،^٢ إلا لأنَّ وجودها واجب لها^٣، ويجب عليه^٤ إثبات القديم الأوَّل قديماً لنفسه وإطراح إثبات شيء من العلل؛ لأنَّ الصفتين المستحقَّتين على وجه واحدٍ لا يجوزُ أنْ تختلفا في المقتضي لهما، وإذا بَطَّل أنْ يكون قديماً لعلَّةٍ أو فاعلٍ، فلمْ يبق إلاَّ أنه قديمٌ لنفسه، وأنه لا وجه يستحقُّ منه الصِّفات إلاَّ ما ذكرناه.

والذي يدلُّ أيضاً على أنَّ القديم قديمٌ لنفسه، إنَّا نعلم أنه بهذه الصِّفة ما يخالف غيره من المُحدَّثات. ألا ترى أنه قد وجب الوجود له فيما لم يزل من غير فاعلٍ ولا علَّةٍ، ولا يجب لشيء من المُحدَّثات الوجود إلاَّ بتوسُّط فاعلٍ؟ فلا بدُّ من كون هذه الصِّفة أو ما يستند إليه من أخصِّ أوصافه، والمستفاد بقولنا إنَّ الصِّفة نفسية و ذاتية هو هذا المعنى بعينه، فوجب صحَّة ما ذكرناه من كونه قديماً لنفسه.

فأمَّا الذي يدلُّ على أنَّ الصِّفة النفسية لا يخرج عنها الموصوف، فهو أنَّ المقتضي أو

١. هنا بداية النسخة المخطوطة حيث يبدو أنه سقط من بداية الجزء الأوَّل مقارنةً بالجزء الثاني والثالث بمفرد خُمه.

٢. في هامش الأصل: أي لهذا الإدعاء وهو رجوع العدم إلى ذات ذلك البعض.

٣. في هامش الأصل: أي وجود ذات تلك العلة واجب لتلك الذات. ٤. في الأصل: عنه.

الموجب إذا كان حاصلًا مستمرًا في كلِّ حالٍ، فلا بدُّ أن يكون ما اقتضاه أو أوجبه حاصلًا في كلِّ حالٍ، وإذا كان المرجع في صفة النفس إلى الذات التي لا تخرج من كونه نفساً و ذاتاً في كلِّ حالٍ، فواجبٌ أن لا يخرج عن الصفة التي تستند إلى النفس في كلِّ حالٍ. يبيِّن ما ذكرناه أن صفات العلل متى كان موجبها حاصلًا فلا بدُّ من ثبوتها وأن ما ينتفي [يكون] بانتفاء موجبها، فكذلك القولُ في صفات النفس. ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لنفسه، لم يخرج عن كونه سواداً في حال عدم ولا وجود؟ وإن أخرج عن كونه موجوداً، إلا أنه استحقَّ كونه سواداً لنفسه ولم يستحقَّ كونه موجوداً لنفسه، والقديم يستحقُّ كونه موجوداً على الوجه الذي استحقَّ السواد كونه سواداً.

فإن قيل: أليس القديم عندكم مُدركاً لنفسه وإن أخرج كونه مُدركاً و جاز وجوده وإن لم يكن مُدركاً، فكيف قضيتم بأن صفات النفس لا يخرج عنها الموصوف؟ قلنا: أما أبو هاشم^٢ فلا يلزمه هذا الكلام؛ لأنَّه لا يثبت القديم مُدركاً لنفسه، بل يقول إنه مُدرك لا لنفسه ولا لمعنى وإن كان حياً يقتضي كونه مُدركاً متى وُجد المُدرك^٣. ومَن قال من أصحابه: إنَّ القديم مُدرك لنفسه، يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: إنَّ صفات النفس إنما تجب إذا صحَّت ومتى خرجت عن الصحة لم تجب، بل استحالت^٤، فيكون القديم تعالى مُدركاً وإن كان النفس، فهو متى صحَّ وجب؛ لأنَّ المُدرك إذا كان موجوداً وصحَّ كونه مُدركاً له وجبت الصفة له ومتى لم يكن موجوداً لم تجب الصفة؛ لأنَّ المعدوم يستحيل أن يكون مُدركاً.

وإذا ثبت ما ذكرناه وكان وجود القديم صحيحاً في كلِّ حالٍ على وجه معقولٍ يقتضي

١. في الأصل: فإن.

٢. هو أبو هاشم عبدالسلام بن أبي علي محمد الجبائي (٢٢١ - ٢٧٧ هـ) من رؤساء المعتزلة و منظرها البصريين، ولد بالبصرة ودرس بها ثم هاجر سنة ٣١٧ هـ إلى بغداد فسكنها إلى حين وفاته. أخذ علم النحو عن أبي العباس الميرد و علم الكلام عن أبيه، تتلمذ عليه جماعة كبيرة من أعيان المعتزلة مثل: أبو علي بن خلاد، أبو عبدالله الحسين بن علي البصري، و أبو إسحاق العياشي، و أبو الفاسم السيرافي، و أبو الحسين الأزق، و أبو محمد العبدكي وآخرون. و قد انتشرت آرائه حتى كانت لها السيادة في مذهب الاعتزال خلال القرنين الرابع و الخامس الهجريين. وله تأليفات و رسائل ورد ذكرهما في كتب التراجم.

٣. هذا الرأي يندرج في مسألة الأحوال الداخلة ضمن صفات الله تعالى و التي أبدعها أبو هاشم. راجع التعليقة

رقم (١) صفحة ٤٥. ٤. في الأصل: استحالة.

استحالة |عدمه| في بعضها، وجب أن يكون وجوده حاصلًا في كلِّ حال؛ لأنَّ الوجود |يقْتَضِي| الصِّحَّة في صفات النفس.

والذي يدلُّ أيضاً على أنَّ القديم لا يجوز عدمه، أنَّ كلَّ ذات وجدت أكثر من وقتٍ واحدٍ لم يجز عدمها إلاَّ بضدٍّ أو ما يجري مجرى الضدِّ وهذا حكم جميع الذوات الباقيات، كالسَّواد والتأليف وما أشبههما وأنَّ ما يجوز عدمُ بعض الذوات بغير ضدٍّ متى اختصَّت في الوجود بوقتٍ واحدٍ، كالصوت والإرادة وما أشبههما، و ١/ إذا كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات، وجب أن يستمرَّ به الوجود ولا ينتفي في حال من الأحوال؛ لأنَّه لا ضدَّ له.

فإن قيل: ولم حكمتم^٢ أن يكون للقديم ضدٌّ؟

قلنا: من حيث علم أنَّ كلَّ ضدٍّ فمنَّ حكمه الراجع إلى ذاته أن يمنع بوجوده من وجود ضده، وهذا أخصُّ أوصاف التضادِّ، فلو كان له ضدٌّ لوجب أن يكون ضده مُحدثاً؛ لأنَّه لو كان قديماً لوجب منه اجتماع الضدِّين في الوجود، ولا يجوز أن يكون مُحدثاً وهو ضدُّ للقديم؛ لأنَّه كان يجب أن يكون وجود القديم الذي هو ضده فيما لم يزل غير مانع من وجوده؛ لأنَّ وجوده وهو مُحدثٌ مستحيلٌ؛ لأنَّه يرجع إليه لا إلى ضده، وقد ثبت أنَّ من حُكِمَ كلُّ ضدِّين أن يمنع وجود كلِّ واحد منهما من وجود الآخر.

فإن قيل: فهلَّا انتفى بما يجري مجرى الضدِّ، وقد أقررتم بأنَّه وجد في الثاني؟

قلنا: ما ينتفي بوجود ما يجري مجرى الضدِّ، هو كالعالم الذي ينتفي بوجود الموت وإن لم يكن ضدًّا للعلم، بل هو ضدُّ للحياة التي تحتاج إليها^٣ العلم، وكانتفاء التأليف عند انتفاء المجاورة، لحاجة التأليف إليها، والقديم لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فبطل فيه هذا الوجه أيضاً، فلم يبق وجهٌ يقْتَضِي بطلانه؛ فوجب أن يكون وجوده مستمراً وأن لا يُعْدَم في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: كيف يصحُّ أن يستدلُّوا بذلك على من خالف في قِدَم الأعراض، ومن يُخالف في ذلك يُثبِت العَرَض قديماً وإن احتاج إلى غيره؟

٣. في الأصل: لأنها.

٢. في الأصل: احلتم.

١. في الأصل: انه.

قلنا: من خالف في قدم الكون لا يمكنه أن يثبتته محتاجاً إلا إلى محلّه فقط؛ لأنّه لا يحتاج إلى أكثر من ذلك، إذا كان محلّه موجوداً غير مُنتَفٍ، فيجب استمرار وجوده إلا بضدٍ يطرأ عليه؛ لأنّ انتفائه بما يجري مجرى الضدّ إنّما يكون بأن ينتفي محلّه فينتفي لأجله، وإذا كان محلّه قديماً فوجوده مستمرّاً لا يخرج عنه إلا بضدٍ.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ القديم لا ضدّ له، إنّ من حقّ كلّ ضدّين أن يكون لكلّ واحد منهما صفةٌ يرجع إلى ذاته، بالعكس من صفة ضدّه، وهذا أخصّ صفات التضادّ، فلو كان للقديم ضدٌّ لوجب ذلك فيه، وهذا يقضي أن يكون ذلك الضدّ معه وما هو لما عليه في ذاته حتى يكون بعكس صفة القديم تعالى، وهذا حال...^١ معدوماً؛ لأنّه^٢ فضلاً عن أن يقال إنّهُ معدومٌ لما هو عليه في ذاته؛ ولأنّه يجب...^٣ الضدّ المعدوم ضدّه، وإن لم يخرج عن صفة العدم؛ لأنّ خروجه عن صفة العدم يقتضي انتفاء^٤ الصفة التي تضاد القديم بكونه عليها، وفي علمنا باستحالة نفي المعدوم لغيره دلالة على [صحّة] هذا القول.

الكلام على الدعوى الثالثة: وأمّا الذي يدلّ على أنّ الأجسام والجواهر لا تخلو من المعاني التي بها لا يكون في الجهات، أنّها لو خَلَّتْ منها لخلت من أحكامها، وفي علمنا باستحالة خلّوها من الأحكام دليلٌ على استحالة خلّوها من الذوات لأنّ ما أوجب أحد الأمرين موجب الآخر؛ لتعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه.

فإن قيل: بيّنوا أنّ الجسم والجوهر لا يخلوا^٥ في حال وجوده من أحكام هذه المعاني، ليتمّ ما قصدتموه؟

قلت: لو جاز وجود الجسم أو الجوهر وهو غير كائن في جهةٍ من الجهات لم يجز ذلك عليه إلا وهو متحيّز؛ لأنّ تحيّزه يوجب أن يكون في جهةٍ ما، ولو خرج عن تحيّزه وهو موجودٌ لخرج عن كونه جوهرًا؛ لأنّ كونه جوهرًا يوجب تحيّزه بشرط الوجود، [و] في خروجه من صفته الذاتية قلبٌ جنسه، فوجب بما ذكرناه أن يكون وجود الجوهر خالياً من الأكوان، مؤدّ بالترتيب الذي رتبناه إلى قلب جنسه.

١. في الأصل: لانه.

٢. بياض في الأصل بمقدار عدّة كلمات.

٣. بياض في الأصل بمقدار عدّة كلمات.

٤. في الأصل: لا يخلو.

٥. بياض في الأصل والكلمة المضافة تقتضيها العبارة.

فإن قيل: ولم زعمتم أنه متى وجد وجب أن يكون متحيزاً، وأن تحيزه يرجع إلى ذاته، ثم لم زعمتم أنه إذا كان متحيزاً وجب أن يكون في جهة؟ قلنا: أما الذي يدل على الأول، فهو لا يخلو من أن يكون تحيزه إنما وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لقدمه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

وليس يجوز أن يكون متحيزاً لوجوده؛ لأنه يجب منه أن يكون متحيزاً بوجوده؛ لأنه يجب منه أن يكون كلما شاركه في الوجود [كان] متحيزاً، وهذا يقتضي أن يكون السواد وسائر الأعراض بهذه الصفة، على أن من قال بذلك فقد سلم لنا^١ غرضنا في هذا الباب؛ لأنه قد اعترف بأن الجوهر مع وجوده لا بد من تحيزه، وهذا الذي قصدناه في المعنى وإن كان مخالفاً لأنه قصد إلى ما جعلناه شرطاً فجعله مقتضياً.

ولا يجوز أن يكون متحيزاً لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود؛ ولأن في وجود ذلك أيضاً اعترافاً^٢ بالحدوث الذي هو المقصود.

وإن أريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدد له الوجود فيها، فيجب فيه^٣ استحالة تحيزه في حال الحدوث وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون كذلك، لحدوثه على وجه يُشار إليه من وجوه الحدوث، يقتضي كونه بهذه الصفة؛ ولأنه أيضاً كان لا يمتنع حدوثه على وجه آخر، فلا يكون متحيزاً، ولا بد من اختصاصه في الوجود بصفة يتميز بها، فيجب أن يكون على هذا متى وجد وليس هو متحيز بصفة جنس آخر، ولا يمتنع على هذا أن يحدث على الوجه الذي يقتضي كونه مثلاً؛ لأنه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيز، ونحن نبين فيما يأتي أنه لا يجوز أن يكون بصفة جنسين، ولا يجوز أن يكون بصفة العدم^٤، لأن العدم محيلٌ للتحيز، فكيف يجوز [أن] يكون موجباً له؟ ولا يجوز أن يكون كذلك لعدم معنى، وقد [يراد بالجوهر بأن] يكون في الجهة لوجود معنى فيه، وأن المعنى متى عُد منه لم يوجب كونه على الصفة، لعدم أن يكون كل معنى معدوم لا يوجب له شيئاً من الصفات.

٣. في الأصل: منه.

٢. في الأصل: اعتراف.

١. في الأصل: لها.

٤. بياض في الأصل، والجملة المضافة بتفضيها السياق.

على أنه لم نُسلم أنه متحيز، لعدم وجود صفة^١ لنا ما نريده لمن استحالت وجوده من غير أن يكون متحيزاً، لأنه لا يدل^٢ بعدم ذلك المعنى، فيجب أن يكون الجوهر مع وجوده أبداً متحيزاً، فهذا الذي نريده، ولا يجوز أن يكون متحيزاً لوجود معنى، لأن ذلك المعنى لا يوجب كونه بهذه الصفة إلا بأن يختصه غاية الاختصاص، فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما من أن يكون بالحلول أو بالمجاورة، وكلا الأمرين يوجب تقدم التحيز، لأن ما لا حل^٣ غيره لا يكون إلا متحيزاً، وكذلك ما جاوره، فكيف يجوز أن يكون التحيز موجباً عن أمرٍ يجب تقدم التحيز له!

وأيضاً: فإنه لو كان متحيزاً لمعنى لكان القول في ذلك المعنى كالقول فيه، لأنه لا بد من استحقاق ذلك المعنى صفةً تقتضي إيجابه لتحيز الجوهر، فلا يخلو من أن يكون استحقتها لمعنى آخر، فيؤدي ذلك إلى إثبات معانٍ لا نهاية لها وإن كان استحقتها لنفسه، فيجب أن يكون التحيز أيضاً يستحقها على هذا الوجه، لأن طريقة ٢/ الاستحقاق واحدة، وهذا الوجه يبطل أن يكون الجوهر متحيزاً لمعنى، سواء كان ذلك المعنى حالاً فيه أو في غيرها وموجودة لا في محل.

وأيضاً: فلو كان متحيزاً لمعنى لوجب أن يكون السواد سواداً لمعنى، لأن كيفية استحقاق الصفتين واحدة، وهذا يؤدي إلى جواز كون الذات الواحدة جوهرأ^٤ سواداً، بأن يعقل المعنيان اللذان بهما يكون على هاتين الصفتين؛ لأنه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي، وسبب بعد هذا الموضع بطلان ذلك، فإن كانا واحدة لا يجوز أن يكون بهاتين الصفتين.

وأيضاً: لو كان متحيزاً لمعنى لكان يمتنع أن يتزايد المعنى فيتزايد حكمه، وهذا يقتضي أن يتزايد حجم الجوهر وحيثيته من غير انضمام جواهر إليه.

فأما ما يدل على أنه لا يكون متحيزاً بالفاعل، أنه لو كان كذلك بالفاعل لجاز أن يجعله الفاعل متحيزاً سواداً؛ لأن صفة التصرف تابعة كما يكون بالفاعل؛ ولأنه إن قيل إنه متى وجد كان متحيزاً ولم يكن خلاف ذلك، كان القائل به مسلماً للمعنى مخالفاً في

٢. في الأصل: اول.

١. بياض في الأصل، والجملة المضافة بقتضيتها السياق.

٤. في الأصل: جوهر.

٣. في الأصل: حد.

عبارة.

و في جواز كونه متحيّزاً سواداً ما يؤدي إلى كونه موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وإنما قلنا ذلك، لأنّه إذا كان بهاتين الصفتين ثمّ وجد البياض الذي هو منافٍ للسواد، فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سواداً وبقائها من حيث كانت متحيّزة، لأنّ البياض لا ينافي التحيّر وهذا فاسد، فما أدّى إليه من القول بأنّ التحيّر مستند إلى الفاعل فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المتحيّر سواداً^١ ينتفي من الوجهين جميعاً؛ لأنّها إذا كانت متحيّزةً وكان سواداً^٢ إذا وجب انتفائها من وجهٍ وجب انتفائها من الآخر على طريق التبع له...^٣ عند غيره التضاد؛ لأنّ العلم ينتفي عند وجود الموت وإن لم يكن ضدّاً له، والكون ينتفي عند عدم الجوهر وإن لم يكن ضدّاً له^٤.

قلنا: انتفاء الذوات الباقية لا يجوز أن يكون إلا بالتضاد^٥، إمّا بواسطة^٦ أو بغير واسطة، ومن لم يحرز^٧ هذا الأصل يقتضى كلامه^٨ ضرباً إلى الجهالات!

فأمّا انتفاء العلم عندما ضادّ الحياة؛ ولأنّ العلم يحتاج إلى الحياة في وجوده، فما نفاها يجب انتفاء العلم؛ لأنّه نفى ما يحتاج العلم في وجوده إليه، وكذلك القول في الكون أنّه يحتاج في وجوده إلى الجوهر، فما نفى الجوهر يجب أن ينتفي عنده، وليس هذه سبيل الذات الواحدة، وإذا كانت متحيّزة سواداً؛ لأنّ كونها بأحدى هاتين الصفتين لا يحتاج إلى الأخرى. ألا ترى أنّ جواز كونها سواداً من غير أن تكون متحيّزة، كجواز كونها متحيّزة من غير أن يكون سواداً؟ وامتناع ذلك في العلم والحياة؛ لاستحالة كون العالم عالماً من غير أن يكون حيّاً.

فإن قيل: كونه متحيّزةً إن لم يحتج إلى كونه سواداً، كحاجة العلم إلى الحياة، فإنّ كونه متحيّزاً وسواداً معاً يحتاج إلى وجوده، فإذا طرأ ضدّ السواد وانتفى من حيث كان سواداً

١. بياض في الأصل والإضافة يقتضيهما السياق.

٢. بياض في الأصل والإضافة يقتضيهما السياق.

٣. بياض في الأصل والإضافة يقتضيهما السياق.

٤. في الأصل: بواسط.

٥. في الأصل: بحرس.

٦. بياض في الأصل والإضافة يقتضيهما السياق.

٣. بياض في الأصل.

٥. في الأصل: التضاد.

وخرج عن الوجود، خرج أيضاً عن التحيز، لانتفاء الوجود الذي تحتاج إليه كل واحدة من الصفتين.

قلنا: الذات إذا كانت بهاتين الصفتين، فهي من حيث كانت متحيّزة يصحّ بقائها ويجب لها استمرار الوجود إلى أن يطرأ ما ينافي هذه الصفة، وكذلك هي من حيث كانت سواداً، فإذا طرأ ما ينافي السواد ويختصّ مضادّته، فقد جعل في هذه الذات وجهان: وجهٌ يقتضي انتفائها والآخر يقتضي استمرار وجودها، فيجب أن يكون موجودة معدومة على ما ألزمتنا؛ لأنها ليس هي بأن ينتفي لأجل الوجه الموجب للانتفاء^٢ بأولى من أن يثبت ويستمرّ لها الوجود؛ لأجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها.

فإن قيل: ألا قلتّم إنّها بالانتفاء أولى، لأنّ الوجه المقتضي للانتفاء طاري وما يقتضي الاستمرار باقي، والطاري أولى بالتأثير من الباقي، كما تقولون في انتفاء الضدّ لضدّه، إنّ الطاري بالتأثير أولى من الباقي؟

قلنا: إنّما نقول بأنّ الطاري أولى بالتأثير من الباقي في الموضع الذي يقابل فيه صفة كل واحد من الضدّين لصفة الآخر ويترجّح حكم الطاري، فيكون بالوجود أحقّ لطروّه، وهذا بخلاف ما تكلمنا عليه؛ لأنّ الذات إذا كانت متحيّزة سواداً ففيها وجهان، كل واحدٍ منهما يقتضي استمرار وجودها، وال ضدّ الطاري إنّما يقابل أحد هاتين الصفتين دون الأخرى، وإلا إنّما كان يجب أن يترجّح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ممّا يقتضي استمرار وجودها، إلاّ هذا الوجه الواحد الذي قابلته بصفته ويترجّح عليه بطروّه، ففارق ذلك ما يقوله في الطاري.

فإن قيل: ما أنكرتم على من منع من كون الذات الواحدة جوهرراً سواداً، من أجل أنّه يؤدّي إلى ما ذكرتموه من وجودها وانتفائها في حالة واحدة؛ لأنّ ما يؤدّي إلى المحال يجب الامتناع منه؟

قلنا: ليس يجوز أن نمنع من القول؛ لأجل ما يؤدّي إليه من الفساد، إلى التمسك بالأصل المؤدّي إلى ذلك القول، بل الواجب إذا امتنعنا من الفساد أن نمتنع ممّا يؤدّي إليه

٢. في الأصل: الانتفاء.

١. في الأصل: ظنّ.

ويقتضيه، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لساغ لكل مبطل أن يتمسك بباطله ويمتنع ممّا يؤديه إليه من الفساد ويعتدل بمثل ما ذكره السائل، حتى يقول قائل: إن قلوبنا تتعلّق بالأجسام، وإمّا لا يقع منا فعل الأجسام لما يؤدي إليه من اجتماع جوهرين في حيّز واحد، إن فعلناها على سبيل المباشرة، أو امتلاً بالظروف الفارغة متى اعتمدنا فيها اعتماداً منفصلاً، إن فعلناها على سبيل التوليد، ويتمسك [ب] هذا بالقول المؤدّي إليه من اعتقاد أن القدرة معلّقة بالجسم، فلما كان هذا باطلاً وجب على ما ذكرناه أن يطرد القول بتعلّق القدرة بالأجسام، ولا يتمسك بذلك مع الامتناع ممّا يؤدي إليه. [و] وجب أيضاً على من ذهب إلى أن التحيّز يكون بالفاعل - إذا امتنع ممّا يؤدي إليه هذا القول من الفساد - أن يمتنع من أصل القول المؤدّي إلى الفساد، وهو إثباته للتحيّز مُستنداً إلى الفاعل.

فإن قيل: أ لستم تمنعون من وجود الحياة في موضع الاتّصال بين زيد وعمرو، فلما يؤدي إليه من الفساد، بل لوجه ثابت صحيح، لا يكون العضو بعضاً لحيّين في حكم المتنافي؛ لأنّ من شأن ما يكون بعضاً لزيدٍ ألا يكون بعضاً لغيره، فإن أمكن أن يشار في امتناع كون الجوهر سواداً إلى وجه ثابت يمنع من ذلك، من غير اعتمادٍ على ما يؤدي إليه من الفساد فليذكر.

وممّا يدلّ أيضاً على [أن] التحيّز لا يكون بالفاعل، أن كلّ صفة يكون عليها الذات بالفاعل لا يختصّ بها بعض القادرين دون بعض، فلو كان التحيّز بالفاعل لتأتى ممّا أن نجعل الذات عليه، كما يصحّ ممّا ويأتي في كلّ ما يكون بالفاعل، وفي تعدّد ذلك دليلٌ على فساد قوله^٢ بأنّ التحيّز بالفاعل.

على أنّه لو كان متحيّزاً بالفاعل لكان جاعله متحيّزاً موجداً لذاته؛ لأنّنا قد بيّنا فيما مضى ٣/ أن من جعل الذات على صفة الفاعل، لا بدّ من أن يكون هو المُحدّث لها، وإذا آل الأمر إلى حدوث الجوهر، فهي الذي أجرينا بحمله هذا الكلام إليه، ولم يبق بعدما أفسدناه من الأقسام، إلّا أن يكون متحيّزاً لنفسه بلا واسطة، لأنّ كونه متحيّزاً لما هو عليه

١. في الأصل: بطرح. ٢. في الأصل: فساده قول.

في نفسه هو الصحيح المطلوب.

وعلى هذين الوجهين كان تمّ ما قصدناه من أنّ الجوهر متى وجد وجب كونه متحيّزاً، وأنّه مع الوجود لا يجوز فيه خلاف ذلك، وإنّما يمكن أن يتبيّن أنّ التحيّز لا يرجع الى النفس بغير واسطة متى ثبت حدوث الجوهر، وأنّ له حالتين: حالة عدم وحالة وجود، وأنّه كان في حال العدم غير متحيّزٍ ثمّ اختصّ مع الوجود بالتحّيّز، فيعلم بذلك أنّ التحيّز لا يستند إلى النفس من غير واسطة، وما تبين من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز أن يستعمله مع من يخالف في قَدَمه، لا سيّما ولم يثبت لنا دلالة الحدوث، أو هكذا^٢ ثبت أنّ التحيّز راجع إلى الذات، وأنّه واجب مع الوجود.

والذي يدلّ من بعد على أنّ المتحيّز وجب أن يكون في جهة من الجهات، هو أنّه معلوم ضرورة أنّ ما هذه صفته من الذوات لا بدّ من أن يكون في جهةٍ ما، ولا إشكال فيما يجري هذا المجرى من العلوم المستقرّة في العقول، وقد بيّن الشيوخ هذا وقربوه بأن قالوا: معلوم ضرورةً في كلّ جوهرٍ يشار إليه، أنّه لو وجد جوهر آخر معه لكان بعيداً منه أو قريباً ولا يمكن واسطة بين الأمرين، وهذا يدلّ على أنّ الاختصاص بالجهة مع التحيّز واجب لا نجد له محيل.

فإن قيل: كيف تدعون علم الضرورة في ذلك، وأصحاب الهيولى يدعون أنّ الجواهر لَمّا كانت هيولى غير مصوّرة، كانت خالية من الأعراض وغير مختصّة بجهةٍ من الجهات؟ قلنا: لا شبهة أن يكون هؤلاء القوم إنّما اعتقدوا ما ذكرتموه في الجواهر؛ لأنّهم جعلوها في حكم المعدوم، وإن أطلقوا عليها اسم الموجود، فإنّ العبارة لا اعتبار لها في هذا الباب، والموجود عند القوم ينقسم أقساماً كثيرة، وربّما أنبتوا المعدوم موجوداً على بعض معاني الوجود عندهم، وليس ننكر أن ينتفي قرب أحد الجوهرين من الآخر أو بعده منه من اعتقد فيهما أنّهما معدومان، على أنّ الخلاف في المعاني غير الخلاف في الأحوال التي تجب عن المعاني، وأصحاب الهيولى إنّما خالفوا في المعاني ونفوا - في الحال التي ادّعواها للأجسام - عنها كلّ المعاني والصور، وإن كانوا مع اعتقادهم وجودها، لا بدّ من أن

١. في الأصل بياض. ٢. في الأصل: و إذا.

يعتقدوا أنها في جهةٍ من الجهات، وإن لم يكن كذلك وتلك الحال، فقد بان أنّ تعميمهم للمعاني في بعض الأحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الأجسام بالجهات، وإذا كان الدليل قد دلّ على أنّ هذه الحال لا تحصل للأجسام في وقتٍ من الأوقات إلا في المعاني، ثبت أنّ الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعاني، و زال الخلاف على كلّ حال.

وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال: إنّ أصحاب الهيولى إنّما جاز أن يعتقدوا في الأجسام في تلك الحال أنها لم تكن مجتمعة ولا متفرقة، من حيث اعتقدوا أنها كالشيء الواحد وأنه لا تأليف فيها، فيتبع اعتقادهم لنفي كونها مجتمعة أو متفرقة اعتقادهم الفاسد أنها كالشيء الواحد، وإذا علم بالدليل إنّما هو بصفة الجسم لا يجوز أن يكون شيئاً واحداً، بطل ما ذهبوا إليه وهذا قريب.

والذي يدلّ على أنّ الجوهر لا يخلو من الأكوان، إنّنا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر أو الجسم، بحيث كونه من الخوارج التي يمنع من وجوده فيه. ألا ترى أنّ الفاعل للجوهر لا يُوصف بالقدرة، على أن يفعل بفعله كونه هناك؟ وإذا زال الجوهر عن تلك الجهة، جاز إيجادها من حيث صحّ إيجاد كونه في تلك الجهة، فوضح بذلك أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد ووجب أن لا يخلو الجواهر من الأكوان في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: كيف تدعون أنّهما كالشيء الواحد، وعندكم أنّه غير ممتنع أن يقصد الفاعل للجوهر إلى فعله في جهةٍ يعلم أنّ غيره يعتمد في تلك الحال فيها^١ ولا يجب أن يقصد مع فعل الجوهر إلى فعل الكون؟

قلنا: هذا إذا رجعنا^٢ إليه لا يخلّ بما ذكرناه من أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد، وإن اختلف بين الأمرين.

فنقول: قد بيّنا أنّ الجوهر يختصّ في حال وروده بصفةٍ من الصفات، وهي كونه في جهةٍ ما من الجهات، وإذا لم يكن في الجهة لا^٣ يكون قد وجب؛ لأنّه لا يخلو^٤ إذا وجد من

١. في هامش الأصل: أي و عندكم أنّه لا يجب أن يقصدها، وإن كان الجوهر والكون كالشيء الواحد، لوجب أن

يكون مؤدياً مع فعل الجوهر إلى فعل الكون.

٢. في الأصل: جعلنا.

٣. في الأصل: إلا.

٤. في الأصل: لا يخلوا.

الأكوان، وليس للجسم ولا للجوهر، فينتفي الصفات فيها؛ لأنه^١ لا يخلو من الكون، فوجب افتراق الأمرين.

فإن قيل: ولم زعمتم أنه لا صفة له يقتضي ما ذكرتموه؟

قلنا له: ليس يخلو^٢ لو كان محتاجاً إلى الكون، من أن يحتاج إليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده، أو في بعض الأحكام التي يحصل في الوجود والصفات، مثل كونه متحيزاً في جهة من الجهات، وكونه على الصفة التي ترجع إلى ذاته، وهي الاستفادة بقولنا جوهر الأحكام، مثل قوله محتملاً للأعراض، وكونه مُدرِكاً، أو يكون الجوهر موجباً لكون إيجاب السبب للمسبب أو العلة للمعلول، وليس يجوز أن يحتاج إليه في وجوده؛ لأن الكون يحتاج إلى الجوهر في وجوده، ومحال أن يحتاج الشيء إلى غيره في وجهٍ يحتاج إلى ذلك الغير إليه من ذلك الوجه؛ لأنه يؤدي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، ولا يجوز أن يحتاج إليه في كونه متحيزاً؛ لأن الكون يحتاج إلى الجوهر من هذا الوجه. ألا ترى إنه لا يصح أن يحلّه إلا بعد أن يكون متحيزاً؟ ولأنه كان يجب أن يحتاج إلى جنس من الأكوان مخصوص؛ لأنه ليس لجملة الأكوان صفة مشتركة^٣ فيها يصح أن يحتاج الجوهر إلى ما كان بتلك الصفة، كما تقول في حاجة التأليف إلى الأكوان المجاورة، وأن الأكوان المختلفة تقوم في حاجة التألف مقاماً واحداً، من حيث كان التأليف يحتاج إلى كون الجوهرين متجاورين، واختلاف الأكوان لا يخل بهذه الصفة.

وهذا الوجه أيضاً يبطل حاجته إليه في وجوده زائداً على ما تقدم.

وأيضاً: فإن تحيز الجوهرين يوجب صفة جنسه شرط الوجوب، فمحال أن يكون لهذه الصفة مؤثراً آخر سوى ما ذكرناه.

وليس يجوز أن يحتاج إليه في كونه جوهرًا؛ لأن هذه الصفة ترجع إلى ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم ومحال أن يحتاج إلى الكون في الصفة الثابتة في حال العدم؛ لأن الكون لا يصح أن يختص به وهو معدوم.

وليس يجوز أن يحتاج إلى الكون في كونه في بعض الجهات؛ لأنه قد ثبت حاجته إلى

١. في الأصل: مشترك.

٢. في الأصل: لا يخلو.

٣. في الأصل: انه.

الكون في هذه الصفة ومحال أن يحتاج إلى الكون والكون معاً في الصفة الواحدة؛ لأنّ الجنسين المختلفين لا يوجبان صفة واحدة من قبّل أنّ اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما، إذا كان الإيجاب يرجع إلى ما عليه والذات.

وأيضاً: فكان يجب أن يثبت من الأكوان بعدد الجهات، كما يجب مثله في الأكوان وقد علمنا اختلاف ذلك؛ /٤/ لأنّ الأكوان منحصرة [و] الأجناس والجهات لا انحصار لها.

وأيضاً: فيجب على هذا القول استحالة تنقله في الجهات وهو ملوّن بلوّن واحد، واستحالة تعاقب الأكوان المختلفة عليه وهو في جهة واحدة، وفي جواز ذلك، الدليل على أنّه لا يحتاج إلى الكون في كونه في الجهة.

فأمّا كونه محتملاً للأعراض، فإنّ أريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل، فتلك الصفة هي التحيّز، وقد دللنا على أنّه لا يحتاج إلى الكون فيها.

وإن أريد أنّ الكون يجب وجوده لاحتماله له ومتحيّز وجوده فيه، فذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد؛ لاحتماله لكلّ قدر زائدٍ أشير إليه، ولأنّ السواد أيضاً لا يكون بالوجود فيه أولى من البياض؛ لأنّ احتماله لهما على سواء، فأمّا كونه مُدركاً فإنّما يُدرك لتحيّزه، وقد بيّنا أنّه لا يحتاج إلى الكون في ذلك؛ ولأنّ يتحقّق كونه مُدركاً يرجع إلى غيره لا إليه، فكيف يعلّله لعلّة يرجع إليه؟

على أنّ إدراك الشيء يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، ويُدرك على أخصّ أوصافه، فأبى تأثير للكون في إدراك الجوهر، وهو مستند إلى ما ذكرناه!

و بعد، فقد علمنا أنّ الجوهر يُدرك لمساً كما يُدرك بالبصر، وإن لم يتعلّق إدراكه لمساً بالكون، فكيف يكون الكون مقتضياً لإدراكه؟

فأمّا قولهم إنّّه لا يُدركه إلّا على هيئة ففيه وقع النزاع، وهو نفس الدعوى؛ لأنّنا قد ندرك ما لا هيئة له بأيّ نحوٍ؛ ولأنّنا قد ندرك الجسم بحاسة اللمس على غير هيئته، على أنّ قولهم: «إنّه لا يخلو من الكون لأنّه ذو هيئة» تعليل الشيء بنفسه؛ لأنّ معنى الهيئة معنى الكون، وليس ذلك يجري مجرى قولنا: «إنّه لا يخلو من الكون؛ لاختصاصه ببعض

١. في الأصل: زائداً. ٢. كلمات غير مفروءة في الأصل.

المحاذايات» لأنّ هذا ليس تعليلاً للشيء بنفسه؛ لأنّ كونه في الجهة حالٌ معقولةٌ يجب له على الكون، وكونه ذا هيئة لا يعقل منه إلا وجود الكون فيه، ولا يجوز أن يكون الجوهر مولدًا للكون؛ لأنّه لو ولّده لم يكن بأن يولّد السواد أولى من البياض، لأنّه لا اختصاص له بأحدهما دون الآخر، وهذا يؤدّي إلى توليده في حالةٍ واحدةٍ لأكوانٍ متضادّةٍ! وليس لأحدٍ أن يقول: ولو ولّد الاعتمادُ الحركة، لم يكن بأن يولّدها في جهةٍ أولى من غيرها!

وذلك أنّ الاعتماد يختصّ بالجهة فيولّد ما يولّده فيها، وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولدًا للكون.

وليس يجوز أن يكون الكون موجباً عن الجوهر إيجاب العلة للمعلول؛ لأنّ العلة لاتوجب وجود الذات، وإنّما توجب الأحوال، والكون ذات فكيف يجب عن علة؟ وإنّما وكلّ ما لا توجبه العلة لاتتعلّق بالفاعل، وقد علمنا تعلّق الكون بالفاعل، فكيف يكون موجباً عن علة؟

وأيضاً: ولو وجب الكون عن الجوهر إيجاب العلة، لم يكن السواد بأن يجب عنه أولى من البياض، لنفي الاختصاص.

وأيضاً: فإنّ العلة لاتوجب بالشيء وجوده، وقد علمنا حلول الأكوان المتضادّة في الجوهر، فكيف يجب مع تضادّها عنه؟

فإن قيل: لم اعتمدتم في حدوث الأجسام على الأكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقد اعتمد ذلك جماعة ممّن تقدّم من الشيوخ، وهل يصحّ الاعتماد على الكلّ، أو فيه ما لا يصحّ اعتماده؟

قيل له: دليل الاعتبار فيما يدلّ على حدوث الأجسام من المعاني، إلا بجنسه ولا باسمه، وإنّما الاعتبار بإثبات حدوده مع أنّ الجسم لم يخل منه، وعدولنا إلى ذكر الأكوان هو لوجهٍ صحيح، وذلك أنّ الجسم والجوهر لا يخلو [إن في وقتٍ من الأوقات من المعنى الذي يستحقّ هذه التسمية؛ لأنّها عبارة عمّا كان به في المكان وإذا

كان.....^١
 ما لم يتقدّمه، واعتقاد قدمها يقتضي علماً بوجودها قبل وجود هذه الذات التي أشرنا إليها،
 فصار اعتقاد قدم ما لم يتقدّم المُحدَث يقتضي اعتقاد وجود الذات وعدمها في حالةٍ
 واحدة، وكلُّ هذا تيه^٢ لا استدلال؛ لأنّ الأمر في ذلك أوضح من أن يُستدل^٣ عليه.

ولا فرق في القضية التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدّم في الوجود لذاتٍ واحدة
 مُحدّثة أو لذواتٍ كثيرة، وكذلك لا فرق بين أن يقارن شيئاً منها قبل شيء أو لا يكون
 كذلك، في أنّ حدوثة واجبٌ على سائر الوجود؛ لأنّ العلة الموجبة لذلك لا يختلف
 باختلاف هذه الوجوه، وإن كان متى قارن شيء قبل شيء، فإنّ الذي يدلّ على حدوثة هو
 الحادث الذي لم يتقدّمه إلى سواء دون ما تقدّمه وقارن غيره.

فأمّا الكلام في أنّ العلم في ذلك ضروري أو مكتسب، فالذي يجب أن يقال به: إنّ
 العلم بأنّ ما لم يتقدّم المُحدَث يجب أن يكون مُحدّثاً، علم ضروري يتناول جملتها، [و]
 يختصّ بهذه الصفة من غير تفصيل، فمتى علمنا في ذاتٍ بعينها بالتأمل أنّها لم تتقدّم
 الحوادث، فلا بدّ من أن نعقل - اعتقاداً - بأنّها مُحدّثة، ويكون علمٌ لتقدّم العلم بالجهة التي
 ذكرناها، ويجري ذلك مجرى علم العاقل بأنّ الظلم قبيح في أنّ [ما] علم جملةً يتناول قبح
 ما اختصّ من الأفعال بصفة الظلم، فإذا علم من بعد بالدليل في فعلٍ بعينه أنّه بصفة الظلم
 فضّل عليها لقبحه، وليس يجوز أن يكون العلم بأنّ الجسم مُحدّث من حيث لم تتقدّم
 الحوادث علمٌ استدلال؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن لا يحصل بترك النظر في دليله، مع
 العلم بأنّه لم يتقدّم المعاني المُحدّثة، وقد علمنا أنّه لا بدّ من حصوله، ولا يجوز أن يكون
 ضرورياً كما قلناه في العلم المتعلّق بالجملة؛ لأنّه كان يجب أن لا يفتقر إلى العلم بإثبات
 المعاني وحدوثها، وأنّ الجسم لم يتقدّمها، بل كان يجب حصوله في كلّ حالٍ. ألا ترى أنّ
 العلم بأنّ ما لم يتقدّم المُحدَث مُحدّثٌ على سبيل الجملة كان ضرورياً؟.....^٤ وقد
 علمنا أنّ حدوث الجسم لا يعلمه إلّا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدّم المعاني المُحدّثة،

١. سقط ونقص بمقدار لا يقلّ عن صفحة واحدة من صفحات المخطوطة التي تحتوي على ٢٣ سطر.

٢. في الأصل: تيهيه.

٣. في الأصل: الاستدلال.

٤. في الأصل: محدث.

٥. في الأصل: لأنها.

٦. بياض في الأصل.

على أنّ أبا هاشم يقول: «.....^١ يصير متعلّقاً به بحدوث الجسم، بعد أن لم يكن متعلّقاً به».

وهذا لا يجوز؛ لأنّه يؤدّي إلى قلب جنس من حيث.....^٢ بغيره.....^٣ إلى جنسه، وإذا بطل أن يكون ضرورياً ومستندلاً عليه، ثبت ما قلناه من أنّه مكتسب، ومعنى قولنا بذلك بمعنى أنّ العاقل يعقله لتقدّم علمه بما ذكرناه كما سمّيناه، كما يعقله المتنبّه من نومه من العلوم التي يعود بها، إلّا ما كان عليه مكتسبه من حيث فعلها؛ لكونه ذاكراً لأحواله، وصار ما يعقله [علماً] من أنّ الاعتقاد علماً لهذا الوجه، كما صار ما يعقله المعتقّد للتفصيل من باب المُحدّث علماً؛ لتقدّم علمه بالجملة التي ذكرناها.

فليس لأحد أن يقول: إذا لم يكن هذا العلم ضرورياً وكان مكتسباً فألاً جاز ارتفاعه، وألاً يختاره بعض العقلاء؟

وذلك أنّ علم العاقل بأنّ الذات إذا لم يتقدّم المُحدّث فهي مُحدّثة التي قلنا إنّّه علم حمل داع قوي إلى فعل اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة؛ ليطابق التفصيل الجملة المقرّرة في العقل، ولا يجوز أن لا يعقل ذلك إلّا بدخول شبهة علمية في صفة هذه الذات. ألا ترى أنّ الفائل لما كان متقرّراً في عقله أنّ ما له صفة الظلم فهو قبيح، لا يجوز متى علم في بعض الأحوال ٥/ أن له صفة الظلم، أن لا يعقل اعتقاداً لقبحه، وأنّه إنّما يصحّ أن لا يعقل بذلك دخول شبهة عليه في صفة العقل، حتى يُخرجه من مطابقة الجملة المستقرّرة في عقله؟ فإذا كان الأمر على ما ذكرناه، لم يزل إذا كان العلم الذي أشرنا إليه مكتسباً أن يجوز ارتفاعه على كلّ حال.

فإن قيل: كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجباً حصوله مع تقدّم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها، أو قد خالف بعض العقلاء في ذلك، وهو ابن الراوندي^٥ واعتقد أنّ الجسم

١. بياض في الأصل.

٢. بياض في الأصل.

٣. بياض في الأصل.

٤. في الأصل: ضرورة با.

٥. هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (٢٩٨ هـ) أو ابن الراوندي، فيلسوف ومتكلم، نسبته إلى راوند من أعمال مدينة كاشان، سكن بغداد واشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلكان: «له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم» ويقال: كان في غاية الذكاء والظنّة،

قديم، وإن لم يتقدّم المعاني المُحدثة.

قلنا: خلاف ابن الراوندي في التحقيق يرجع إلى أحد الدعاوى المتقدّمة؛^١ لأنّه يزعم أنّ الجسم لم يزل يقارن حادثاً قبل حادثٍ بلا أوّل، وهذا قول في المعنى بتقدّم المعاني. ألا ترى أنّه قد صرّح بأنّ فيها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده، وما وجوده كوجود القديم لا بدّ أن يكون قديماً، ولا اعتبار باطلاقه بأنّها مُحدثة؛ لأنّه قد سلب معنى ما أعطاه بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات.

فإن قيل: إذا جاز أن يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضاً، وإلاّ جاز أن يقارن المُحدَث ولا يكون مُحدَثاً؟

قلنا: هذا سؤال من لم يتحقّق معنى كلامنا؛ لأنّا لم نوجب أن يكون الجسم مُحدَثاً من حيث ما يتقدّم الحوادث؛ لأنّ من شأن كلّ شيء لم يتقدّم غيره أن يكون بمثل صفته، فيلزمنا هذا الكلام، وإمّا أوجبنا ذلك، لأنّ وصفنا القديم بأنّه قديم [أي] نعتقد أنّه وُجد بعد عدم، والذاتين إذا لم يتقدّم إحداهما الأخرى فمحال أن يكون إحداهما قديمة والأخرى مُحدثة، بل لا بدّ من كونهما معاً إمّا قديمتين أو مُحدّتين، وليس هذا سبيل ما سألتم عنه؛ لأنّ واصل العرض بأنّه عرض ليس بمفيدٍ له وصفه بالناخِر، كما ذكرناه في وصف القديم والمُحدَث، وإمّا يفيد من حملٍ مخصوص، والشيء إذا قارن غيره [في الحدوث] فإنّه يجب أن يكون من قبيله ولا على سائر صفاته. ألا ترى أنّا إذا فرضنا

→

وكان معتزلياً في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، وقد اتّهم جماعة من أصحاب السير والتراجم ووصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد» و«أحد مشاهير الزنادقة» و«المشهور بالإلحاد» و«أنّه معتمد الملاحدة والزندقة» و«أنّه أحد الكفرة ولا يحسب من الكرام البررة» وغيرها من النعوت والصفات المذمومة، والظاهر أنّه كان غالباً في اعتزاله. مجاهراً بأرائه المطابقة أو الموافقة لأدلّته العقلية الفلسفية المخالفة لمذهب الأشاعرة وأهل الحديث والحشوية، فناصبوه العداوة واتّهموه بكلّ رذيلة وموبقة ونسبوا إليه كلّ كفر وزندقة حتّى قال في حقّه ابن الجوزي: «أبو الحسين الراوندي، الملحّد الزنديق، وإتّما ذكرته ليعرف قدر كفره فإنّه معتمد الملاحدة والزنادقة، وكنت أسمع عنه العظام حتّى رأيت ما لم يخاطر على قلب أن يقوله عاقل» ونقل عن الجبائي أنّه وضع كتاباً في قدم العالم ونفى الصانع وتصحيح مذهب الدهر والرّد على مذهب أهل التوحيد، وكتاباً في الطعن على النبي ﷺ تناقل مترجموه أنّ له نحو ١١٤ كتاباً، وفي المؤرّخين من يجزم بأنّه عاش ٣٦ سنة، ومن فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه، مات برحبة ابن مالك بين الرقة و بغداد، وقيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد. ١. في الأصل: المتقدّم.

[زبدًا] لم يتقدّم ميلاده ميلاد [عمر] فواجب أن يكون مقدار عمرهما واحداً، ولا يجب ذلك قياساً على ذلك إذا كان أحدهما.....^١ في هذا الباب بكون الفاعل واحداً إذا وجب حصول الكون مع حصول الجوهر.

على أن أبا هاشم قد منع من ذلك وقال: لا يجوز أن يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون، وهذه المسألة مبنية على أصل، وهو أنه ليس من شرط توليد الاعتماد الكون في المحلّ، [و] أن يكون محلّه مماثلاً لمحلّ الكون، إلّا في حال وجوده، فإن صحّ هذا الأصل جاز خلاف قول أبي هاشم؛ لأنّ كلّ معنى احتاج إلى غيره صحّ من القديم تعالى إيجاده إذا وجد المحتاج إليه، وإن كان من فعل غيره.

وإن لم يصحّ هذا الأصل [و] كان من شرط توليد الاعتماد أن يكون محلّه مماثلاً لمحلّ الكون قبل حال وجوده، صحّ ما قاله أبو هاشم وسقط السؤال من أصله. وفي صحّة ذلك وفساده نظر ليس هذا موضع يقتضيه؛ لأنّا قد بيّنا صحّة ما أوردناه على الوجهين معاً.

فإن قيل: إذا كان الكون عندكم غير الجوهر، فهلّا^٢ صحّ من فاعل الجوهر أن يفعلهُ وإن لم يعقل^٣ معه الكون؛ لأنّ هذا حكم كلّ غيرين تعلّقاً بقدرة القادر؟ قلنا: من قصد إلى فعل الجوهر وكان منضمّاً^٤ لغيره، وجب أن يقصد إلى فعل ذلك الغير؛ لحاجة ما قصد من الجوهر إليه، وهذا كمن قصد إلى فعل العرض المختصّ ببعض المحال في أنّه لا بدّ من أن يكون قاصداً إلى فعل ذلك المحلّ الذي يتمّ ما قصد به، وكذلك ما قصد إلى فعل مسبّب لا يوجد إلّا عن سبب مخصوص، لا بدّ من أن يكون قاصداً إلى فعل ذلك السبب، وإذا كنّا قد بيّنا حاجة الجوهر إلى الكون وأنهما كالشيء الواحد، فلا بدّ من أن يكون القاصد إلى فعل الجوهر قاصداً إلى الكون.

فإن قيل: إذا احتاج الجوهر إلى الكون، والكون محتاج إلى الجوهر بغير شبهة، فقد احتاج كلّ واحد منهما إلى الآخر، وهذا متناقض! قلنا: ليس متعيّن ما يحتاج إليه الجوهر من الأكوان ويتخصّص كتعيّن ما يحتاج إليه

١. بياض بمقدار عدّة كلمات.

٢. في الأصل: فلما؛ وفي الهامش: فهلا.

٣. في الأصل: لم يفعل.

٤. في الأصل: مضمنا.

الكون من الجوهر، لأنّ الجوهر لا يحتاج إلى الكون بعينه، وإنّما يحتاج إذا وجد في كونٍ ما غير متعيّن، والكون هو الذي يحتاج إلى جوهرٍ متعيّن؛ ولهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون له الذي يحتاج إليه بعينه.

فإن قيل: أليس الكون المعيّن الموجود في الجوهر يحتاج إليه في هذه الحال، والكون مع ذلك يحتاج إليه بعينه، فقد عاد الأمر إلى حاجة كلّ واحد منهما إلى الآخر؟

قلنا: الجوهر وإن احتاج إلى الكون المعيّن الموجود فيه، فإنّما احتاج إليه ليكون به في جهةٍ مخصوصةٍ لا لوجوده، والكون إنّما يحتاج إلى الجوهر في وجوده، فاختلفت جهة الحاجة كما ترى، وإذا اختلفت الجهة صحّت الحاجة، ولم يجر في الفساد مجرى أن يحتاج كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر من وجه واحد.

فإن قيل: فهب وأنت مسلمّ لكم أنّ الجوهر لا يخلو - مع وجودها - من أن يكون في جهةٍ من الجهات، لمّ زعمتم أنّ ذلك يقتضي أنّها لم يخل في حالٍ من الأحوال من [كون من] الأكوان، وما أنكرتم أن يكون الجوهر في حال حدوثه إنّما اختصّ بالجهة بالفاعل، وإن كان في حال بقائه وانتقاله إلى الأماكن يكون فيها المعنى، فإنّ الذي أبطلتم به أن يكون في أحوال بقائه مختصاً بالجهات بالفاعل لا يتناول هذا الموضوع؟

قلنا: أوّل ما نقول: إنّ هذا الكلام لا يكون شبهةً لمن خالف في حدوث الأجسام؛ لأنّ اعتراضه مبنيٌّ على تسليم حدوثها، وإنّما يصحّ أن يكون اعتراضاً ممّن نفى الأعراض ووافق في حدوث الأجسام، والذي يبطله من بعد أنّا قد علمنا أنّ الجوهر إذا تقلناه من هذه الجهة التي ذكرت، ثمّ أعدناه إليها، فإنّه لا يكون فيها إلّا بمعنى؛ لأنّ كونه في حال البقاء مستقلاً بالفاعل من غير توسّط معنى قد ظهر بطلانه، وسلمّ أيضاً في السؤال، وهو إذا انتقل إليها لم يحصل من الحال إلّا ما كان له في الابتداء بعينه، والصفتان المتماثلتان المتفقان في كيفية الاستحقاق لا يجوز أن يستحقّا من وجهين مختلفين، فلا بدّ أن يكون مقتضى لها واحداً، وقد علمنا أنّ الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث، مماثلةٌ للحال التي تحصل له فيها في حال البقاء، وبعينه

١. في الأصل: الي. ٢. في الأصل: الجوهر؛ وفي الهامش: الكون.

الاستحقاق أيضاً واحداً^١ لآته في حال الحدوث كان يجوز أن يحصل في غيرها بدلاً منها، كما هو كذلك في حال البقاء، فيجب أن يكون الموجب للصفتين واحداً غير مختلف، فإذا بطل أن يكون في حال البقاء في الجهة بالفاعل، وهو كذلك في حال الحدوث.

وما يدل أيضاً على ذلك أن كون الجسم في المحاذاة يصح التزايد فيه؛ ولهذا يمتنع الأقوى منه الأضعف، وما صحّ التزايد فيه لا يكون بالفاعل كالحديث، وهذا قد تقدّم.

وقد أجاب ٦/ بعضهم عن هذه الشبهة بأن قال: لو فرضنا أن الجسم في أول أحوال وجوده يكون في المحاذاة بالفاعل، لم يقدح ذلك في إثبات حدوثه ونفي قدمه؛ لأنه إذا كان في الحال الثانية لا يكون في المحاذاة إلا بمعنى مُحدث، فحدوثه واجب هو؛ لأن ما يتقدّم المُحدث بوقتٍ واحدٍ لا يكون إلا مُحدثاً غير قديم، وهذا لا يحتاج إليه؛ لأنّ السائل عن هذه المسألة قد سلّم حدوث الجسم لفظاً ومعنى، ومسألته مبنية على هذا الأصل، فأبي معنى لاستخراجها فيما يلزمه ومسألته مبنية عليه، وهو يُصرّح به أنه لا يخلو من الكون، وإذا أجزتم خلوه من الأكوان فأجيزوا خلوه عن الألوان؟^٢

قلنا: لو سوينا بين الأمرين وأحلنا خلوه من الكون واللون معاً، لكان ذلك غير قادح فيما نريد إثباته من حدوثه. ألا ترى أن السائل إذا طالبها بإجازة خلوه من اللون، فالواجب إن كان^٣ أسود | لوجب | أن يكون الآخر كذلك، ولا إذا كان أحدهما قرشياً^٤ أن يكون الآخر على صفته؟

وهذا الجواب | جوابٌ | عن قولهم: «إذا لم يتقدّم الجسم ما لا يبقى ولم يكن ممّا لا يبقى، فكذلك لا يتقدّم المُحدث ولا يكون مُحدثاً» وعن سائر ما يسألون عنه على هذا الوجه.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن تكون الحوادث غير متناهية، ولم زعمتم لها أولاً؟ قلنا: وصفها بالحدوث يقتضي تناهيها؛ لأنّ المُحدث لا بدّ من أن يكون فاعله غير إياه، فرغ منه ولم يبق منه شيء ينتظر وجودها، وما لا يتناهى حدوثه وانقطع، فلا بدّ^٥ من أن

٣. في الأصل: بين.

٢. في الأصل: الأكوان.

١. في الأصل: واحدة.

٥. في الأصل: فلما.

٤. في الأصل: قرشياً.

يكون له أوّل وآخر، فمن وصفه بالحدوث ونفى تناهيه ظهرت مناقضته.
ولا يلزم على هذا تناهي الحوادث المستقبلية، وأن يكون نعيم أهل الجنة وعقاب أهل النار منقطعين على ما يزال يلزمونا إياه.

وذلك أن الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ المستقبل من الحوادث ما دخل حقيقته في الوجود، ولا فرغ فاعله منه، ولا يلزم أن يكون متناهيًا، والماضي من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه، فلا بدّ من تناهيه.

على أنّنا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي، فنحكم بتناهي كلّ ما وجد منه، كما حكمنا بتناهي الماضي؛ لأنّ العلة في تناهي الجميع واحدة، ومعنى قولنا «إنّ النعيم والعقاب غير منقطعين» هو أنّ فاعلها يفعل منهم الشيء بعد الشيء، ولا يريد نفي النهاية عن الوجود فيهما؛ ولهذا جاز أن يكون لا آخر للأفعال، ولا يجوز قياساً على ذلك أن لا يكون لها أوّل من حيث كان في الآخر، إذ لا يقتضي وجوده ما لا يتناهي، ونفي الأوّل يقتضي ذلك.

ومّا يدلّ على أنّ الحوادث أوّل أوانها متناهية، أنّه لو كان لا أوّل لها لوجب أن يكون فاعلها لم يفعل شيئاً منها إلاّ بعد أن فعل ما لا نهاية له، وهذا ممّا لا يصحّ؛ لأنّه لو صحّ ذلك ماضياً لصحّ مستقبلاً، وفي علمنا باستحالة أن يتبدى بفعل ما لانهاية له ثمّ يفعل بعد ذلك فعلاً من الأفعال، دليلٌ على تناهي الحوادث.

فإن قيل: ولم جمعتم من الماضي والمستقبل في هذا الباب؟

قلنا: لأنّ الماضي والاستقبال من أوصاف الزمان، لا تأثير له في استحالة ما يجري هذا المجرى ولا في صحّته؛ ولأنّه لا ماضي إلاّ وقد كان مستقبلاً، كما أنّه لا مستقبل إلاّ وسيصير ماضياً، فيجب أن يكون كلّ شرطٍ استحالة معه إحداث الفعل في المستقبل، يستحيل معه في ذلك فيما مضى. ألا ترى أنّه لما استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير قادرٍ، استحال مثله في الماضي، وكذلك المآل استحالة أن يتعلّق وجود الفعل مستقبلاً وجود الضدّين، استحالة ذلك ماضياً، فلو جاز لأحدٍ أن يُفرّق فيما لانهاية له من الماضي

والمستقبل، لجاز لغيره أن يُفَرَّق في سائر ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الدليل على صحّة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل، حتى يصحّ بناءكم الماضي عليه؟

قلنا: لو جاز من بعض القادرين أن يبتدئ فيفعل ما لا نهاية له، لصحّ من كلّ قادرٍ مثل ذلك؛ لأنّه لا وجه معقول يمكن أن يُذكر في اختلاف القادرين في هذا الباب، وهذا يوجب أن يصحّ من أحدنا أن يبتدئ فيدخل داراً بعد دخوله ما لانهاية له من الدور، ويقتضي أن يُصدّق مَنْ أخبرنا بذلك عن نفسه، أو يجوّز صدقه كما يجوّز تصديق المخبر عن كلّ أمرٍ جائزٍ وقوعه، فلمّا كان ذلك مستحيلاً منّا و [إذا] أخبر به يُقطع على كذبه، علمنا أنّه لم يجز ماضياً لمساواة الماضي للمستقبل في هذا الباب، على أن تعلقهم في هذا المثال الذي ذكرناه أنّه مستقبل وما أجاز ماضٍ، لا يُعني شيئاً مع ما يبيّن من تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضية، ولو أبدلنا لفظ المثال الذي أوردناه إلى لفظ الماضي [حتى] يدلّ لدلالته إذا كان بلفظ الاستقبال، لعلمنا بأنّ القائل إذا قال: «لم أدخل هذه الدار إلا بعد أن دخلت ما لا نهاية له من الدور» أو قال: «لم أدخل داراً إلا بعد أن دخلت داراً قبلها»، فإنّه متى دخل داراً كاذب في قوله، [إذا] شرطه الذي عقده في دخول الدار لم يقع، فبان وضوح الكلام من كلّ وجه، وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وذكرنا فيه وجوهاً كثيرة وزيادات يقتضيها الكلام في مقالة ليحيى بن عدّي النصراني المنطقي وسمّيناها بـ «الكلام فيما يتناهى ولا يتناهى» وفيما ذكرناها هنا كفاية.

فصل

في الدلالة على إثبات المُحدّث

الذي يدلّ على ذلك، أنّ التصرف الذي يظهر منّا كالقيام والقعود وغيرهما، قد ثبت حدوثة بما دللنا به على حدوث جميع الأعراض، فثبت تعلق ذلك بنا وحاجته إلينا في حدوثة دون سائر صفاته، وهذا يقتضي حاجة كلّ مُحدّثٍ إلى مُحدّثٍ للمشاركة في علّة

٢. في الأصل: ان.

١. في الأصل: دخلنا.

الحاجة.

فإن قيل: دلّوا على أنّ هذه الأفعال تتعلّق بعد أن تُفسّروا معنى هذا التعلّق، وأنها محتاجة إليكم في حدوثها دون غيرها، وأنّ ما شاركها في الحدوث يحتاج إلى مُحدّث؟ قلنا: قد ثبت أنّ تصرّفنا يجب وقوعه وانتفائه بحسب أحوالنا مع السلامة وارتفاع الموانع. ألا ترى أنّ أحدنا متى أراد القيام ودعى الداعي إليه وكان قادراً عليه وغير ممنوع منه، فلا بدّ من وقوع القيام منه، وكذلك إذا كرهه وصرفه الصارف عنه، لا بدّ من انتفائه، ولهذا نقطع على وقوع الأكل من الجائع الذي يحضره الطعام ويمكنّ من تناوله، فإن عرض له عارضٌ وصارفٌ مثل أن يعتقد أنّ الطعام مسموم لم يقع الأكل، واختلف الأمر في وقوعه وانتفائه بحسب أحواله في كونه عالماً؛ لأنّ الكتابة لا تقع من الأمّي لأنّه لا يعلمها، ويقع ممّن يعلمه من.....^١ وغير ذلك، وهذا هو التعلّق الذي نشير إليه، وهو معلوم ضرورةً لسائر العقلاء.

والذي يدلّ على أنّ التصرّف محتاج إلينا، إنّه لو لم يكن بهذه الصفة، لم يجب له هذا التعلّق الذي ذكرناه، كما أنّ ألواننا وهيئاتنا لمّا لم تكن محتاجة إلينا، لم تقع بحسب أحوالنا، ولا كان لنا معها هذا التعلّق الذي يحصل مع تصرّفنا، وكذلك أفعال غيرنا كقيامه وعوده لمّا لم تكن محتاجة إلينا /V/ لم تتعلّق بأحوالنا، وكلّ هذا يدلّ على ثبوت حاجة التصرّف إلينا.

فإن قيل: أليس قد يريد الإنسان من أفعاله ممّا لا يقع، فكيف ادّعيتم وجوب ذلك؟ قلنا: ليس يجوز أن يريد ما لا يقع مع السلامة وارتفاع الموانع، وإنّما لا يقع ما يريد به بأن لا يكون قادراً عليه أو بأن يكون مع كونه قادراً ممنوعاً، وقد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوب اعتراضهم؛ لوقوع تصرّف العبد بحسب إرادة المولى وتصرّف الرعيّة بحسب إرادة المملك ووقوع ما يريد به أهل الجنّة من الله تعالى على حسب ما يريدونه، وذلك أنّ سائر ما طعنوا به وإن حصلت فيه الواقعة فهو غير واجبة، وإنّما اعتبرنا في وقوع أفعاله بحسب أحوالنا الوجوب الذي هو غير حاصلٍ ها هنا. ألا ترى أنّ طاعة العبد المولى

١. كلمتان غير مفروءتان.

والرعية الملك غير واجبة، وإنما يحصل منهم الطاعة بحسب اعتقادهم فيها المنفعة ودفع المضرة، ولهذا لو اعتقد العبد - أو واحد من الرعية - أن طاعة المولى أو الملك تضره ضرراً عظيماً لا يتلافاه لعصاه، وكذلك لو ألزمه مولاه الكتابة وهو أمي لم يطعه، فقد عاد الأمر إلى أن تصرفهم بحسب أحوالهم لا بحسب أحوال من يطيعونه، ويكفي في هذا الموضع أن يجد من يخالف مولاه أو مملكه في فعل واحد، من الفرق بين الأمرين؛ لأن المخالفة لا يمكنه أن توجد بازاء ذلك، ممن يريد شيئاً من نفسه ولا يقع مع السلامة.

فأما وقوع ما يريد |ونه |أهل الجنة، فمعلوم أنه غير واجب الوجود الذي أردناه، وإنما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به، والذي يبين أنه غير واجب أنهم لو أرادوا أن يفعل بهم من الثواب أكثر مما يستحقونه لم يقع، وكذلك لو أراد أحدهم أن يسوي^٢ بينه وبين النبي ﷺ في الثواب لما وقع ما يريده، فبان ما ذكرناه.

فأما الاعتراض بوقوع أفعال الملجأ بحسب إرادة الملجئ، فغير صحيح أيضاً؛ لأن فعل الملجأ لا يقع إلا بحسب أحواله، وإنما الإلجاء إلى الفعل يلجئ إلى إرادته، فالملجئ لا يفعل إلا ما أراده وقوى دواعيه إليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا كان الملجئ تقع أفعاله بحسب إرادته وإرادة ملجئه، فلم حكمتم بتعلق الفعل به دون ملجئه، وجهة التعلق الذي اعتمدتموها حاصلة فيهما^٣ معاً؟ وذلك أن الأمر وإن كان على ما ذكره، فالاعتبار بأحوال الملجأ دون الملجئ، لأنه لو كان الملجأ على هذا الحال من غير أن يكون الملجئ عليها، لم يخل ذلك بوقوع الفعل، ولو وجب وقوعه - لو كان الملجئ على هذا الحال، وليس الملجأ عليها - لما وقع الفعل، فصار الاعتبار إنما هو بحال الملجأ التي يخل اختلافها؛ لوقوع الفعل دون حال الملجأ. ويوضح أيضاً ذلك ما ذكرناه من أنه لو ألجأ وهو أمي إلى الكتابة، لم يقع منه من حيث لم يكن عالماً بها.

فإن قيل: أليس قد يقع بحسب قصدكم ما تقولون إنه ليس هو فعلاً لكم، نحو الحمرة والخضرة التي يحصل عند الضرب، وهذا يقتضي أحد الأمرين: إما فساد اعتباركم بما يقع

٢. في الأصل: يرى؛ وفي الهامش: يسرى.

١. في الأصل: من في.

٣. في الأصل: فهما.

عند القصد أو أن يكون الألوان من أفعالكم؟

قلنا: قد تضمّن كلامنا شرطين:

أحدهما: أن يكون الفعل حادثاً.

والآخر: أن يجب وقوعه بحسب قصودنا وأحوالنا، كالقيام وعند الضرب؛ لأنّه لم يثبت حدوثه، وإنما يقولون الدم المنزعج^١ من مكانه المجتمع إلى مكان آخر؛ ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضع ورخاوته، وكثرة الدم وقلّته، وأيضاً فلو كان حادثاً لم يلزم على ما ذكرناه؛ لأنّه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا. ألا ترى إنّ أحدنا لو ضرب العين وما أشبهها من المواضع الدقيقة وقصد إلى أن لا يحصل هذا اللون، لما كان أيضاً لقصدّه تأثير يُعلم أنّه مفارق الأفعال الواقعة بحسب قصودنا.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرف بحسب قصودكم و لم يمكنكم أن تمتنعوا من أحوال كونه قادراً على ذلك، فألاً تمنعكم ذلك من القطع على تعلق قدر هذا التصرف بكم لهذا التجويز، ويُسكِّمكم^٢ في وقوع ما جرّبتموه؟

قلنا: كلّ سؤال لا يصحّ إلّا بعد صحّة ما يقدر به فهو باطل؛ لأنّ صحّته يقتضي صحّة ما اعترض بالسؤال عليه وصحّة ذلك يقتضي بطلان السؤال، وتفسير هذه الجملة أنّ القديم تعالى لا يصحّ إثباته بصفاته إلّا بعد أن يثبت تعلق ما يظهر من التصرف بنا وحدوثه^٣ من جهته^٤ ليثبتني على ذلك حاجة كلّ مُحدِّثٍ إلى مُحدِّث، ثمّ يثبت له من الصفات ما يقتضيه الأدلّة، ولا طريق إلى اثبات مُحدِّث للأجسام إلّا بذا دون غيره، وقد بينّ الشيوخ صحّة هذا الطريق في غير موضع، ولعلنا أن نشرحها من باقي الكتاب إن عرض ما يحتاج فيه إلى شرحها، وإذا ثبت أنّه لا طريق إلى إثبات القديم تعالى بصفاته^٥

١. أزعجته عن موضعه أي أزالته. ٢. في الأصل: شككتكم؛ و في الهامش: يشككم.

٣. تعليقه في هامش الأصل: فأنّا لوجوزنا أنّ يكون ما يظهر في التصرف منا، مع حدوثه بحسب قصودنا و دواعينا، لم يكن متعلقاً بنا، و لم يكن بحقّ مع هذه العلاقة قادرين عليه، كيف يمكننا إثبات أنّه تعالى قادر، أو

السبب في ذلك هو حدوث العالم بحسب قصده و دواعيه، و المفروض أنّه لا يدل ذلك عليه؟

بل نقول: هذا التجويز سدّ لباب إثبات الصانع، فإنّه مع تجويز أنّ لا يكون ما يظهر من التصرف مع كونه حادثاً بحسب قصودنا، متعلقاً بنا و محتاجاً إلينا، و لا يكون لنا فيه تأثير، لم يمكن الحكم بأنّ الحادث محتاج

إلى مُحدِّث، فتأمّل. ٤. أي من جهة ظهوره منا، و في الأصل: جهة.

٥. في الأصل: بصفاتها.

إلا ما ذكرناه، فكيف يصح أن نعترض مما يتضمن إثبات القديم، على ما لولا ثبوته وصحته لما ثبت القديم تعالى، وهو تعلق التصرف بمن ظهر منه، وهذا واضح. فإن قيل: فهبوا أن السؤال فسد من هذا الوجه إذا أورد هذا المورد، لكن إذا كنتم تجوزون قبل إثبات القديم تعالى لصفاته أن يكون محدث العالم بهذه الصفات؛ لأن التجويز لا يفتقر إلى الأدلة وإنما يفتقر إليها القطع، فالسؤال باق بحاله؛ لأنه يقال: جوزوا أن يكون هذا التصرف فيكم من فعل من جوزكم كونه قادراً على أن يفعله فيكم على هذا الوجه؟

قلنا: الجواب من ذلك إذا أورد هذا المورد، هو أنه قد ثبت تعلق هذا التصرف [به] ووقوعه بحسب أحوالنا، فلو كان له فاعل غيرنا لم يكن بينه وبين من تعلق أكثر من التعلق الذي له معنا؛ لأنه لا يمكن أن يُشار في تعلق الفعل بفاعله إذا أوكد ما ذكرناه، وإذا كنا لو أثبتنا له فاعلاً، لكان تعلقه به على هذا الوجه، وجب القطع على كونه فعلاً لمن علم تعلقه به دون غيره ودون من جوز ذلك فيه؛ لأنه ليس يمكن أن يثبت بهما، لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين.

[فإن قيل في هذا: إن حكم الفاعل لا بد أن يكون معقولاً قبل إضافة الفعل إلى فاعل مخصوص، فمن قيل له جوز أن يكون التصرف الذي يظهر منك فعل غيرك فيك، لا بد أن يكون عنده كيفية إضافة الفعل إلى فاعله وأحكامه التي بها يكون فعلاً له، وليس يعقل أحد من ذلك إذا ما عقله إلا بتصرفه معه،

وهذا يرجع إلى ما ذكرناه وأوضحناه، إنا قد بيّنا وجوب وقوع تصرفه بحسب أحواله، فلو كان فعلاً لغيره فعّله على هذا الوجه فيه اختياراً، لما وجب ما ذكرناه؛ لأن وجوبه منافع، ومن أدخل شبهة في وجوب ذلك وعلّقه باختيار مختار وكذلك سائر الواجبات، [فإن هذا يؤدي إلى التجاهل.

فإن قيل: لو كان وجوب وقوع التصرف بحسب قصدكم يقتضي /A/ كونه فعلاً لكم، لوجب أن يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعل لكم، وهذا يوجب أن يكون تصرف

الساهي والنائم فعلاً لغيرهما، بل لوجب أن يكون الإرادة خارجةً من أفعال العباد، فمثل ما ذكرناه من الاعتبار إنما هو دلالة لا حدّ، والدلالة لا يجب فيها العكس، وإِنما يجب ذلك في الحدود، وليس نمنع إثبات الحكمين المتماثلين بدليلين مختلفين، ووجود مثل مدلول الدلالة مع فقدها لا يكون نقصاً، وإِنما النقص وجود الدلالة مع فقد مدلولها؛ لأنّ ذلك هو الذي يخرجها من كونها دلالة. ألا ترى إِنّا نثبت حدوث الأجسام بدليل لا يتأتى في حدوث الأعراض، وإِنما نثبت حدوث الأعراض بدليل آخر، ولا يقتضي ذلك فساداً؛ لأنّ الدلالة كاشفة وليست بعلة موجبة، ولا يمتنع أن يكشف عن الأشياء المتماثلة الأشياء المختلفة.

فإن قيل: فما الذي يدلّ على إثبات تصرف الساهي والنائم فعلاً لهما، وعلى أن الإرادة فعلٌ لكم، إذا كان ما ذكرتموه من الطريقة لا تتأتى فيه؟

قلنا: هذا ممّا لا يلزم في هذا الموضوع، لا لأنّ قصدنا يتمّ من دونه. ألا ترى إِنّا إِنما أجرينا في هذا الكلام إلى إثبات حوادث تتعلّق بنا من حيث كانت محدّثة، لبنني على ذلك حاجة كلّ المُحدّثات إلى مُحدّث، وهذا يتمّ وإن لم يدلّ على أنّ جميع تصرفنا في جميع الأفعال فعلٌ لنا، غير أنّا نتبرّع بذكره حتّى لا يدخل من جهته شبهة.

فنقول: فعل الساهي أو النائم وإن لم يقع بحسب قصوده، فمعلوم أنّه لو كان عالماً بالفعل له وممّن يقصد إليها، وهو غير ساهٍ عنها، لوقع بحسب قصده، ويخالف في هذه القضية فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه؛ ولهذا ربّما أخبروا من هذا السؤال في أصل الاستدلال بأن يقال: إنّ تصرفاتنا يجب وقوعه بحسب قصودنا إمّا حقيقةً أو تقديرًا، فيتجوّز بذكر التقدير من تصرف الساهي ومن جرى مجراه.

وأيضاً: فإنّ الساهي وإن لم يقع تصرفه بحسب قصده، فإنّه بحسب حالٍ له أخرى، وهو كونه قادراً. ألا ترى أنّ القوي إذا نام كأنّه يقع منه من التصرف والاعتماد على مقدار قوته ولا يقع ذلك من الضعيف والمريض النائمين، فعلم بذلك أنّ التصرف من فعله لوقوعه بحسب أحواله؛ لأنّ تصرف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه هو قادراً.

فإن قيل: والأصحّ الاستدلال بهذه الطريقة في أصل الاستدلال.

قلت: لا؛ لأنه إذا لم يثبت كون أحدنا فاعلاً، لم يصح إثباته قادراً؛ لأنّ التوصل إلى إثبات حال القادر إنّما هو بصحة الفعل، فإذا لم نعلم في أحدنا بمثل^١ ذلك الاستدلال صحته، لا سبيل إلى إثباته قادراً، فضلاً عن^٢ أن نعلم وقوع تصرفه بحسب هذه الحال، وإذا علمناه بالطريقة المتقدمة أنّه فاعل لما يقع بحسب قصوده وأثبتناه قادراً بقدرة يجوز عليها، وعلمنا أنّ النوم والسهر وما جرى مجراهما لا ينفى القدر، صح لنا الاستدلال على أنّ تصرفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي علمنا حاله في حال يقظته، وأنّ النوم لا يصادها ولا يحرفه عنها، فصح بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في الثاني دون الأول.

وأما الإرادة نفسها، فالذي يدلّ على أنّها فعله، إنّها تقع تابعة لدواعيه. ألا ترى أنّ الداعي الذي يدعو إلى الأكل يدعو إلى فعل إرادة الأكل، والصارف الذي يصرف عنه أو عن غيره من الأفعال، تصرفه عن فعل الإرادة ويدعوه إلى فعل الكراهة؟! وهذا واضح.

وإذا ثبت حاجة التصرف الذي يظهر منّا إلينا وتعلقه بنا، فالذي يدلّ على أنّه إنّما احتاج إلينا من ذلك دون غيره؛ لأنّ غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه. ألا ترى أنّ العالم منّا لما احتاج في كونه عالماً إلى علم احتاج إليه في الصفة التي تتجدّد له عند وجوده، وهي كونه عالماً دون سائر صفاته، والسواد لما احتاج في انتفائه إلى البياض، احتاج إليه فيما يحصل عند وجوده وهو الانتفاء، فكذلك التصرف إذا كان محتاجاً إلينا، فيجب أن يكون وجه حاجته من الصفة المتجدّدة له عند قصودنا، وهي الحدوث.

فإن قيل: ألا أثبتتم حاجة التصرف إليه من حيث كان كسباً؟

قلنا: تعليق الحاجة لصفة من صفات الفعل، يقتضي كون تلك الصفة معقولة للعقل. ألا ترى أنّا لما علّقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على أمر مجهول، بل على ما يعقله كلّ عاقل، وإن احتاج في المعرفة بتعلّق الحاجة به إلى ضرب من الاستدلال، وليس نعقل ما يدعيه خصومنا من معنى الكسب، وعلى من اعترض بذلك أن يعقلنا أولاً هذه الصفة، ثمّ ينازع في تعلّق الحاجة بها، وسنُشبع الكلام في الكسب ونوضحه فيما يأتي من الكتاب بعون الله ومشيتته، على أنّ الكسب لو كان معقولاً كما تدّعون وجاز تعلّق الحاجة به، لم

١. في الأصل: مثل؛ و في الهامش: بمثل.

٢. في الأصل: على؛ و في الهامش: عن.

يناف ذلك تعلّفها بالحدوث؛ لأنّ غاية حال الكسب أن يكون لها مع التصرّف من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث، فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع على كلّ حال. فإن قيل: إذا اعتبرتم في حال إضافة التصرّف إليكم ما يتجدّد له عند قصدكم، فقد يتجدّد له غير الحدوث صفات كثيرة، نحو كونه خيراً أو أمراً أو حسناً وقُبْحاً وحالاً في المحلّ وغير ذلك، فألاً حكمتم بحاجته إلى الفاعل في كلّ ذلك أو فرّقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث؟

قلنا: إذا ثبتت حاجته إلينا في الحدوث، فما يتبع الحدوث وهو كالفرع عليه، لا بدّ من أن يكون محتاجاً إلينا فيه، إلا أنّ الحدوث هو الأصل، ونحن نثبت الفعل محتاجاً إلى من ظهر منه في كونه خيراً أو أمراً أو حسناً وقُبْحاً؛ لأنّ كلّ ذلك ممّا يتبع الحدوث، والحاجة في الحدوث يقتضيه.

فأمّا حلول الفعل في المحلّ فليس بصفة زائدة، وليس لأجل المحلّ من الأفعال صفة زائدة على الحدوث ويتعلّق بالحاجة بها.

فإن قيل: فما الدليل على أنّ كلّ مُحدّث يحتاج إلى مُحدّث، وما تنكرون أن تكون الأجسام وإن شاركت أفعالكم في الحدوث، فإنّها تخالفها في الحاجة إلى مُحدّث؛ لمخالفتها لها في الجس؟

قلنا: إذا ثبت أنّ أفعالنا إنّما احتاجت إلى مُحدّث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص، وشاركتها الأجسام في علّة الحاجة، وجب أن يشاركها في الحاجة؛ لأنّ المشاركة في العلّة تقتضي المشاركة في الحكم الواجب عليها^٣.

وبعد، فإنّ أفعالنا أجناس مختلفة، وهي مع اختلاف أجناسها تحتاج إلى المُحدّث، وليس مخالفة الأجسام لأجناس أفعالنا بأكثر من خلاف بعضها لبعض، وإذا كان اختلاف أجناسها لا يمنع من حاجة^٤ الجميع إلى المُحدّث، وجب مثله في الأجسام.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون أفعالكم إنّما احتاجت إلى المُحدّث؛ لأنّها حدثت، [و]

٣. في الأصل: عنها.

٢. في الأصل: قبيحاً.

١. في الأصل: قبيحاً.

٤. في الأصل: حاجته.

مع الجواز ٩/ أن لا يحدث؛ لأنّ حدوثها لو وجب لاستغنت عن مُحدث؛ ولهذا يحتاجون في إثبات الحركة إلى الدلالة على أنّ الجسم تحرّك، مع جواز أن لا يتحرّك، وهذا يوجب عليكم أن تدلّوا على أنّ الأجسام لم يجب حدوثها وإلاّ فكلّامكم غير مستمّر ولا منقطع؟ قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس نحتاج في إثبات مُحدث لأفعالنا إلى ما نحتاج إليه من إثبات الحركة؛ لأنّ أفعالنا سبق العلم بتعلّقها بنا، النظر في أنّه حديث مع جواز ألاّ يحدث، فيُستدلّ من بعد أنّها متعلّقة بنا، على أنّ حدوثها جائز غير واجب، إذ لو كان واجباً لم يحصل هذا التعلّق المخصوص، فإذا استدللنا من بعد أنّها تعلّقت بنا من حيث كان مُحدث، قضينا على كلّ مُحدث بالحاجة إلى مُحدث قبل النظر في جواز حدوثه أو وجوده، وإذا علمنا حاجته إلى المُحدث، علمنا أنّ حدوثه غير واجب.

وليس هذه كسبيل الحركة؛ لأنّا نعلم تعلّق كون الجسم متحرّكاً بالحركة، كما نعلم تعلّق الفعل بالواحد ممّا، فلا بدّ من أن يُستدلّ على جواز الصفة، وأنّها غير واجبة؛ لتعلم استنادها إلى فاعله، ففارق ذلك باب إثبات المُحدث، وهذا وإن كان صحيحاً، فيمكن أن يقال فيه ما تنكرون، بعد علمكم بتعلّق الأفعال بكم وحاجتها إليكم، واستدلالكم بذلك على أنّ حدوثها غير واجب أن يكون إنّما احتاجت إليكم لحدوثها، مع جواز أن لا يحدث لا لمجرّد حدوثها، وكيف تدفعون ذلك وأنتم تقولون: إنّ العالم ممّا لم يحتاج إلى العلم لمجرّد كونه عالماً، بل لأنّه علّم مع جواز أن لا يعلم، وكذلك تقولون في القادر والحقّ.

وليس لكم أن تقولوا: إنّ الفعل لا يجوز أن يحتاج إلى الفاعل في صفة لا يتجدّد عند قصده، وتقولون إنّ الحدوث هو المتجدّد عند القصد دون كونه لجاز الحدوث، وممّا يجوز أن لا يحدث، وذلك أنّ كلّ هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن جرى مجراهما.

ويقال لكم: يجب أن يحتاج العالم ممّا إلى العلم في الصفة المتجدّدة عند وجود العلم، هو كونه عالماً دون كونه ممّن يجوز أن يعلم والألّا يعلم، وكلّ هذا يوجب الدلالة على أنّ الأجسام لا يجب وجودها، ونحن ندلّ على ذلك لتزول الشبهة فيه.

فنقول: لو وجب وجود الجسم لم يقصد من سائر الصفات الرجعة إلى ذاته، ولو رجع

وجوده إليها لوجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل، وذلك يقتضي قدمه وقد ثبت حدوثه. وليس لأحدٍ أن يجعل وجوده [مشروطاً]، فإن رجع إلى ذاته مشروطاً كالتحيز، لأنّ التحيز له شرط معقول وهو الوجود، فحصوله موقوف على شرط، فالوجود محال أن يُشرط بالوجود.

على أن من قدر أن يطعن بهذه الشبهة في إثبات الصانع فقد أخطأ؛ لأنّ إثباته يصحّ مع تجويز وجوب وجود الأجسام؛ لأنّها لو وجب وجودها، لكان لا بدّ من كونها في جهةٍ من الجهات، وقد دللنا على أنّ اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون إلاّ موجباً عن الكون، فلا بدّ من إثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجبت^٢ بالتقدير وجوده، ولا بدّ أن يكون من غير قبيل الأجسام، فبان أنّ ذلك لا يطعن في إثبات الصانع.

ومن وجه آخر، وهو أنّه قد يمكن إثبات الصانع بالأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا، كالألوان والطعوم وما شاكلها، وإذا ثبت ذلك أمكن أن يجاب عن الشبهة في وجوب وجود الأجسام ممّا يبني عليه، فنقول: لو وجب وجود الأجسام، لوجب أن تكون مماثلة للقديم الذي قد ثبت وجوده بما يخرج^٣ عن مقدورنا من الاعراض، فيجعل ذلك طريقة يصحّ الاعتماد، وكلّ هذا واضحٌ بحمد الله.

١. في الأصل: شرطاً. ٢. في الأصل: وجب.

٣. في الأصل: يجري و نسخه بدل يخرج.

باب الكلام في الصفات

فصل

في الدلالة على أن مُحدث الأجسام قادر^١

الذي يدلّ على ذلك، إنّا وجدنا في الشّاهد ذاتاً يتأتّى منها الفعل، وذاتاً أُخرى تشاركها في جميع صفاتها المعقولة، كنحو كونها موجودة وحيّة وعالمة، ومع ذلك فيتعدّر منها الفعل، ولو لم يختصّ من تأتّى منه الفعل بحالٍ أو صفةٍ ليست لمن تعدّر عليه، لم يكن بالتأتّى أولى من التعدّر، ولا كان من تعدّر عليه بذلك أولى من غيره، فثبت الاختصاص بحالٍ ليست حاصلة لمن تعدّر عليه الفعل، ووجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الحال قادراً، فأثبتنا الحال بالدلالة التي ذكرناها ورجعنا في التسمية إلى أهل اللغة. وإذا ثبت أن مُحدث الأجسام قد تأتّى منه الفعل، فيجب أن يكون قادراً؛ لأنّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: ومَن هذا الذي وجدتموه في الشاهد يتعدّر عليه الفعل مع مشاركته في الصفات التي ذكرتموها؟

١. في الهامش: في إثبات القدرة لمحدث الأجسام.

قلنا: قد علمنا أنّ المريض المدنف قد ينتهي به الحال في المرض إلى أن يتعدّر عليه تحريك أعضائه، وتصريف يده ورجله مع احتمال يده للحركة بدلالة أنّ غيره لو حرّكها لتحركت، فلا يمكن أن يقال إن ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة، وإذا ثبت تعدّر الفعل تمّ ما أردنا.

وليس لأحد أن يقول: إنّ المريض إنّما لم يتأت منه تحريك يده لنقصان قدرة، وإنّه يحتاج في تحريكها إلى زيادة قدر، فهذا لم يتأت منه التحريك دون خروجه من كونه قادراً.

وذلك أنّ تحريك الإنسان لعضو نفسه، لا يحتاج فيه إلى زيادة قدرة لا يجري تحريكه لأعضائه مجرى تحريكه لغيره.

والذي يبيّن ذلك، أنّه لا يثقل عليه على اختلاف أحواله تحريك يده متى لم يكن فيها ما يجري مجرى المانع، على أنّا لو سلّمنا ذلك لتمّ معه أيضاً ما نريد؛ لأنّ المريض إذا تعدّر عليه تحريك يده لنقصان أحواله في كونه قادراً، فلا بدّ من أن يكون صحّة الفعل في الأصل يقتضي حالاً لها صحّ الفعل؛ لأنّه إذا كانت زيادة الفعل تقتضي زيادة القدر وأحوال القادر، فصحّة أصل الفعل تقتضي هذه الحال لا محالة، فإثبات المريض قادراً لا يضرّ في هذا الموضع. ألا ترى أنّا وإن لم نثبتته قادراً بما حلّ يده، فإنّما نثبتته قادراً بما يحلّ قلبه وإن لم يتأت منه، لكونه قادراً [عند] تعدّر قلبه تحريك أعضائه؟!

وقد يستدلّ بهذه الدلالة على وجه يطابق الكلام الذي ذكرناه فيقال: قد ثبت أنّ أحدنا يتأتى منه حمل الخفيف من الأجسام دون الثقل، فلا بدّ من أن يكون [ما] تعدّر عليه لنقصان عليه فيما صحّ الفعل عمّا يحتاج إليه حمل الثقل، وإذا كان يحتاج في زيادة الفعل إلى زيادة الصفة، احتيج في الأصل إلى حصول الصفة.

وقد يستدلّ أيضاً على وجه آخر فيقال: قد نجد أحدنا يتعدّر عليه في بعض الأوقات بعض الأفعال، ويتأتى منه في وقت آخر ذلك الفعل بعينه، فيعلم أنّه في حال التأتى [يحصل على] ما لم يحصل له في حال التعدّر.

وكلّ هذه^١ الأدلّة يتقرّب والجميع واضح.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون المفارقة بين من تأتّى منه الفعل وبين من تعذّر عليه /٨٠/ إنّما هي لطبع أو قوّة، لا لحال القادر التي تثبتونها.

قلنا: الفعل إذا صحّ من الجملة دون آحادها، فلا بدّ له من مصحّ يرجع إلى من تأتّى منه الفعل، وهي الجملة دون آحادها، فإنّ الطبع والقوّة التي تذكرونها لا تخلو من أحد الأمرين، إمّا أن يكون معنى حكمه مقصوراً على محلّه لا يتعدّاه إلى الجملة، [أو] تكون المشاركة.....^٢ للجملة حتى يرجع حكمه إلى الجملة، ويوجب لها حالاً.

فإن كان الأوّل فهي باطل بما ذكرناه من اعتبار من تأتّى منه الفعل، فإنّه إذا كان الجملة دون أجزائها وجب أن يكون المصحّ راجعاً إليها.

وإن كان الثاني، فهو خلاف في عبارة، والمعنى الذي أردناه قد صحّ والعبارة لا مضايقة فيها.

فإن قيل: أليس كون القديم قادراً يقتضي وجوده، مثل المقتضي بحال أن يحصل ولا يكون مقتضياً، فيجب على هذا أن [يكون] كون أحدنا قادراً يقتضي أيضاً وجوده، وهذا يوجب أن يكون ما يرجع إلى الجملة، وهو كونه قادراً يقتضي أن يرجع إلى الآحاد وهو الوجود؟

قلنا: إنّما منعنا أن يقتضي الصفة الراجعة إلى الجملة ما يرجع إلى الأبعاض، فيما يقتضي اقتضاء التأثير لا اقتضاء الدلالة، وكون القادر قادراً إنّما يقتضي وجوده اقتضاء الدلالة له، لا اقتضاء التأثير، والفعل إذا صحّ من الجملة فلا بدّ من مؤثر في صحّته يرجع إلى الجملة.

فإن قيل: إذا كان تأتّى الفعل يدلّ على أنّ فاعله قادر^٣ على اختصاصه بالحال التي ذكرتموها، فقولوا: إنّ تعذّره يدلّ على نفي ذلك؟

قلنا: ليس يجب في الأدلّة العكس، فليس يجب إذا دلّ الشيء على حكم من الأحكام أن يدلّ عكسه على عكس ذلك الحكم، على أنّنا نقول: إنّ تعذّر الفعل بشرط ارتفاع

٣. في الأصل: قادرون.

٢. بياض في الأصل.

١. في الأصل: هذا.

الموانع يدلّ على أنّ من تعذّر عليه ليس بقادر.

فإن قيل: وكيف الطريق إلى أن تعلموا ذلك من حاله؟

قلنا: بأن نعلم قوّة دواعي أحدنا إلى الفعل ودونها^١ وارتفاع الموانع المعقولة، فنحكم بالتعذّر، ثمّ ننظر إن كان المتعذّر هو جنس الفعل ومجرّد وجوده، حكمنا بنفي كونه قادراً، وإن كان المتعذّر وقوعه على بعض الوجوه، حكمنا بارتفاع ما به يقع على ذلك الوجه من علم أو غيره بأنّه^٢ كان قادراً^٣.

فإن قيل: فألا شرطتم في صحّة الفعل ووقوعه ودلالته على كونه قادراً ما اشترطتموه في تعذّره من ارتفاع الموانع؟

قلنا: اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنى له؛ لأنّ وقوع الفعل ينفي حصول مانع منه، وليس كذلك تعذّره؛ لأنّه قد يتعذّر لمانع مع كون^٤ القادر قادراً، وما يتعذّر لغير مانع، فيدلّ على انتفاء حال القادر، والموضعان مختلفان على ما ترى.

فإن قيل: كيف تثبتون الممنوع قادراً، ومفارقة من صحّ الفعل له كمفارقته لغيره ممّن ينفون كونه قادراً؟

قلنا: قد علمنا أنّ الممنوع إذا ارتفع المنع فَعَل وهو على ما كان عليه من غير تجدد حال أخرى، ومن ليس بقادر لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع إلاّ بتجدد حال أخرى، فبان الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحال إنّما تثبت من تعذّر عليه الفعل، ويصحّ الفعل ممّن لم يكن علمها بالعكس، فما تقولونه لأنكم تزعمون أنّ صحّة الفعل ترجع إلى إثبات حال وتعذّره يرجع إلى نفيها، وتزعمون أنّه لا حال للعاجز بكونه عاجزاً.

قلنا: لو كان الأمر على ما سألنا عنه، لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من أن يكون على هذا الحال، أو أن لا يكون عليها:

فإن لم يكن عليها، وجب أن يصحّ الفعل منه؛ لأنّ صحّته على هذا الفرض يقدر نفي

٣. كذا في الأصل.

٢. في الأصل: فان.

١. في الأصل: دنودها.

٤. في الأصل: كونه.

هذا الحال.

وإن كان عليها، ولا بدّ من رجوعها إلى ذاته؛ لاستحالة أن يرجع فيه إلى معنى لا يوجب لغيره صفة، إلا بأن يختصّ به نهاية الاختصاص، فلا يصحّ أن يختصّ المعنى بالجواهر إلا بأن يحلّه، والجواهر المعدوم لا يصحّ أن يكون محلاًّ لغيره، ولا يجوز أيضاً أن ترجع الصفة فيه إلى الفاعل؛ لأنها غير متجدّدة في رجوعها إلى ذاته، أو ما يقتضي أن يكون [من] قبيل الجواهر، لا يصحّ منها الفعل وإن دخلت في الوجود، وقد علمنا خلاف ذلك على النفي وما يجري مجراه، إبابته | لا يرجع إلى الجملة وصحة الفعل، [بل] يرجع إليها، فيجب أن يكون المقتضي لصحة الفعل ما يرجع إلى من صحّ منه وهو الجملة.

و بعد، فإنّ النفي لا يختصّ به ذاتٌ دون غيرها، وهذا يوجب صحة الفعل الواحد من فاعلين كثيرين وذلك محال.

فإن قيل: خبرونا عن الفعل كيف يدلّ على أنّ من صحّ منه قادر، وفي أيّ الأحوال يقتضي كونه قادراً؟

قلنا: الفعل إذا كان مبتدأ، فإنّما يدلّ على أنّ فاعله قادر قبيله بحال واحدة، وعلى ذلك يدلّ ما وقع من القديم تعالى من الأفعال؛ لأنّ مدلول الأدلّة لا يختلف، وإنّما يُعلم أنّه تعالى قادر فيما لم يزل ولا يزال بدليل آخر، كما يُعلم أنّه - جلّ وعزّ - يقدر على جميع الأجناس، ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى بأدلّة آخر، وسيجيء الكلام في ذلك مفصلاً بعون الله تعالى؛ لأنّه مبنيّ على استحقاقه تعالى هذه الصفات لنفسه.

فإن قيل: فهل يدلّ حدوث الفعل على أكثر من كون فاعله قادراً؟

قلنا: الذي يقوله أبو هاشم في ذلك إنّ الفعل يدلّ على كون فاعله قادراً وحيّاً وموجوداً، وربّما مضى في كلامه ما يقتضي خلاف هذا.

فالصحيح أنّ مجرّد حدوث الفعل لا يدلّ على أكثر من كون فاعله قادراً، وإنّما يُعلم كونه حيّاً وموجوداً.

والذي يدلّ على ما ذكرناه، أنّ الفعل إنّما يدلّ على الصفة التي يكون الفاعل عليها صحّ منه الفعل؛ لأنّه لا تعلق له إلاّ بهذه الصفة، وما صحّح الفعل هو كون القادر قادراً دون غيره،

ولو جاز أن يدعى دلالة الفعل على كونه موجوداً وحيّاً - مع أنّه لا تعلق له بهاتين الصفتين - لجاز أن يدعى دلالته على صفات كثيرة، وإن لم يكن بينه وبينها تعلق. وليس لأحد أن يدعي أنّ صحّة الفعل يؤثر فيها كونه موجوداً وحيّاً؛ لأنّه لو كان لهاتين الصفتين تأثير في صحّة الفعل مجتمعة مفترقة، لوجب أن يصحّ الفعل ممّن حصلت له الصفتان^١ احدهما إذا ارتفعت الموانع، كما يجب صحّة الفعل ممّن كان قادراً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلّ على أنّ مجرد الفعل لا يدلّ على أكثر من كون فاعله قادراً، أنّ النظر إذا وقع في دليل واحد من وجه واحد، وإن كثر، لا يولّد علوماً مختلفة. ألا ترى أنّ النظر في أحكام الفعل وانسياقه^٢ من وجه واحد وإن كثر لا يولّد علوماً مختلفة، من حيث كانت الدلالة واحدة ووجهاً واحداً، أو البحث على هذا أن يكون النظر إلى مجرد الفعل [أو أنّه] لا يؤدّي إلى كون فاعله قادراً وحيّاً وموجوداً؛ لأنّ العلوم بهذه الصفات مختلفة.

وليس لأحد أن يعترض على ما ذكرناه بالناظر في محكم من الفعل، وأنّه يستدلّ به على أنّ فاعله قادر وعالم في الخبر (١١/٨)، فالاستدلال^٣ على أنّ فاعله قادر ومريد؛ لأنّ الفعل المحكم لم يدلّ على الصفتين من وجه واحد، بل من وجهين. ألا ترى أنّه دلّ بمجرد وقوعه على أنّه قادر، ويكون خبراً على أنّه مريد؟ وقد احترزنا عن هذا السؤال في كلامنا بقولنا «ومن وجه واحد».

وقد تعلق أبو هاشم في نصرته قوله الذي حكيناه أشياء:

منها: إنّ الفعل كما لا يصحّ إلا من قادر، كذلك لا يصحّ إلا من حيّ موجود، فيجب أن يدلّ على الكلّ.

منها: إنّّه لا يصحّ أن يعلم أحد بالذات قادرة وهو لا يعلم صحّة كونها قادرة، ولا يجوز أن يعلم صحّة كونها قادرة وهو أن يجد أنّها حيّة؛ لأنّ العلم بأنّ الحيّ حيّ هو العلم بأنّه يصحّ أن يقدر ويعلم.

ومنها: إنّّه كما لا يجوز أن يعلم صحّة كونها بكون الذات قادرة غير موجودة ولا حيّة،

١. في الأصل: + و.

٢. في الأصل: وانساقه.

٣. في الأصل: والاستدلال.

كذلك لا يجوز أن يعلم قدرة من غير أن يعلم حيّة موجودة.

والجواب عن أول ما تعلق به، أنّ المعتبر فيما يدلّ الفعل عليه هو ما يصحّ الفعل، ولولا حصوله لما صحّ ولا اعتبار بما صحّ ما صحّ الفعل. ألا ترى أنّه كما أنّ القادر لولا كونه حيّاً موجوداً لما صحّ كونه قادراً، وكذلك لولا وجود القدرة التي لولا حصولها لما كان قادراً؟! والفعل مع ذلك لا يدلّ على جميع ما ذكرناه وإن كان في حظّ^١ في تصحيح ما صحّحه، وكذلك دليل حدوث الجسم لا يدلّ على أنّ له محدثاً، وإن كان لولا محدثه لما حدث، فقد بان أنّ الذي تعلق به غير لازم، وأنّ الفعل إنّما يجب أن يدلّ على أنّ ما صحّحه بغير واسطة ولا حظّ له في الدلالة على ما سوى ذلك.

ويقال له فيما تعلق به ثانياً: إنّ العلم بأنّه حيّ ليس متعلّقه أنّه يصحّ، وإنّما هو علم بكونه على حالٍ يصحّ^٢ كونه قادراً عالماً، كما أنّ العلم بأنّه قادر ليس هو علماً بصحّة الفعل، وإنّما هو علم بكونه على حالٍ يصحّ معها المحكم، وذلك أن الجاهل إنّما لم يتأتّ منه الفعل المحكم؛ لأنّه ليس بعالم، وإن كان في كونه غير عالمٍ يصاحب كونه جاهلاً. ألا ترى أنّه قد يتعذّر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعاً؟!

فإن قيل: فبأيّ طريقٍ يُعلم في الغير أنّه جاهل؟

قلنا: بأن يضطرّ إلى اعتقادٍ به يُعلم بطلانه، وهذا مثل علمنا باعتقاد المُجبرة والمشبهة لنا هاهنا إصراراً^٣، وعلمنا له بالدليل بطلان ذلك الاعتقاد.

فإن قيل: ألا يجوز تم أن يقوم الاعتقاد أو الظنّ مقام العلم في صحّة وقوع الفعل محكماً، فإذا كان يعذر الفعل على بعض القادرين دون بعض، يدلّ على مفارقة، وإلاّ جاز أن يكون هذه المفارقة هي الاعتقاد والظنّ؟

قلنا: الاعتقاد الذي ليس بعلمٍ والظنّ لا يقتضيان سكون الذي معه يقع التصرف في أحكام الفعل واتّساقه، فإذا كان الفعل هو المقتضي لذلك دون غيره، وجب أن ينوب غيره منابه.

يُبيّن ما ذكرناه أنّ من جنّ أو سكر بعد أن كان عالماً بترتيب المذاهب أو ببعض

١. في الأصل: حظ.

٢. في الأصل: تصحيح.

٣. أقرب الاحتمالات لقراءة الجملة المكتوبة في الأصل.

الصنائع، لا يجوز أن يقع منه بعد سكره أو جنونه من ترتيب المذاهب والصنعة ما كان يقع قبل ذلك، والسكر والجنون لا ينفيان الاعتقاد وإنما ينفيان العلم. وأيضاً: فمن ظنّ حروف الكتابة على التفصيل، ولم يعلّقها بتفاوت حاله في الكتابة، وكذلك إذا كان عارفاً بالجملة الكتابة.

ويبين أيضاً صحة ما ذكرناه: أنّ الممارس الصانع لا يصحّ منه في أوّل وهلة وبأدنى ممارسة ما يصحّ منه بعد ذلك، وليس يمتنع أن يحصل الظنّ بأدنى ممارسة، وإنما العلم هو الذي ممتنع في تلك الحال.

وأيضاً: فإنّ الفعل المحكم يدلّ على اختصاص فاعله بصفة يجب إذا حصل الواحد منّا عليها أن يستمرّ مع كمال عقله، حتى إذا زالت أخلّ ذلك بكمال عقله، ولهذا لا يجوز في أحدنا أن يتأتّى منه الكتابة برهنةً من الزمان، ثمّ يتعدّر مع وفور قدره وكونه محلاً كامل العقل، وقد ثبت أنّ استمرار الاعتقاد أو الظنّ لا يجب لأمرٍ يرجع إلى كمال العقل؛ لأنّ الاعتقاد إن كان واقفاً على شبهة، فإنّ الانتقال عنه يجوز مع كمال العقل، وكذلك إن كان تقليداً أو تبخيتاً، ولا شبهة أيضاً في أنّ الانتقال على الظنّ به مع كمال العقل سائغ، وإذا ثبت هذا وجب استمرار ما له صحّ الفعل المحكم، وكانت هذه القضية لا تصحّ إلا في العلم دون الاعتقاد؛ لصحة استمرار أخذنا عالمياً بأشياء كثيرة مع كمال عقله، فصحّ ما ذكرناه. وإذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها في دلالة الفعل الذي أوضحناه على كون فاعله عالمياً، ووقع من القديم تعالى من الأفعال ما يزيد^٣ في الإحكام على كلّ ما يظهر منّا كالإنسان وما فيه من بدائع الحكمة وغيره، وجب أن يكون عالمياً؛ لأنّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: إن كان ما يظهر فيه الحكمة هو التأليف والترتيب دون مجرد الذوات، فما أنكرتم أن يكون فاعل هذه التأليفات غير الله تعالى، فلا يدلّ خلق الإنسان وما جرى مجراه على كونه عالمياً؟

قلنا: هذا السؤال سقط باعتبار أوّل حيّ مخلوق؛ لأنّه لا يمكن أن يدعى في تأليفه

١. في الأصل: الممارس.

٢. في الأصل: + و.

٣. في الأصل: يريد.

وتركيبه ما ذكر من كونه فعلاً لغير الله تعالى؛ لأننا فرضنا كونه أول الأحياء، وإذا كان تأليف أول حيي كتأليف جميع الأحياء في دلالته على علم فاعله، ثبت ما أردناه.

وأيضاً: فإنّ التأليف لا يقع من القديم تعالى إلاّ بآلاتٍ مخصوصةٍ، من حيث كان القادر يقدر على بعضه لا يصحّ أن يفعل ذلك إلاّ على هذا الوجه، وهذه الآلات لا تحصل على الوجوه المخصوصة والتركيب حتّى يصحّ استعمالها في ما ذكرناه، إلاّ من فعل عالمٍ حكيمٍ؛ لأنّ ظهور الحكمة فيها لظهورها فيما يستعمل فيها.

وإن كان فاعلها على هذا الوجه أحد القادرين مثلاً، كان الكلام في هذه الآلات كالكلام فيما تقدّمها واتّصل ذلك ما لا نهاية، فلا بدّ من أن يكون الفاعل لها القديم الذي يقدره بقدره، وهذا يدلّ أيضاً على أنّه عالم.

ويدلّ على ذلك أيضاً: - على أنّه عالم - أنّه لو لم يكن عالماً، لما صحّ أن يخلق القدر من الأجزاء التي تحتاج إليها في تنبيهه^٣ الحيّ ولا القدر المحتاج إليه من الحياة والرطوبة والبيوسة، وخلق الأجزاء المحتاج إليه من الحياة والرطوبة يدلّ على أنّه عالم.

ويدلّ أيضاً: خلق الثمار المخصوصة^٤، وخلق الأشياء المخصوصة^٥، وفي أوان مخصوصة^٦، ويجري ذلك المجرى مؤذّن رأيناه يؤذّن في كلّ صلاةٍ على التحديد، في أنّه لا بدّ أن يكون عالماً بأوقات الصلاة، لولا ذلك لاختلف^٧ وقت أذانه ويجر على طريقة واحدة.

ويدلّ عليه: خلقه تعالى في الناس شهوات [و] غيرها، واستمرار ذلك على طريقة واحدة غير مختلفة، ومثل هذا لا يقع إلاّ من عالم؟ لأنّه جار مجرى من أعلم مثلاً على بعض أجناس النبات بالسواد^٨ وعلى جنس آخر بالبياض^٩، واستمرّ ذلك منه على طريقة واحدة، في أنّه لا بدّ من أن يكون عالماً حتّى لا يختلف وقوع العلامة ١٣/ فيه.

فإن قيل: ففي أيّ حالٍ يدلّ الفعل على أنّ فاعله عالم؟

١. في الأصل: + غير.
٢. في الأصل: لا يقدر.
٣. أقرب الاحتمالات لقراءة اللفظ المكتوب في الأصل.
٤. في الأصل: المخصوص.
٥. في الأصل: المخصوص.
٦. في الأصل: المخصوص.
٧. في الأصل: لا اختلاف.
٨. في الأصل: سواد.
٩. في الأصل: بياض.

قلنا: يدلّ على أنّه عالم به في حال فعله وقبله بحالّةٍ واحدةٍ^١، إن كان مبتدأ، وإن كان مسبباً قبيل إيجاد سببه.

وإنما قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً به قبل وجوده؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما صحّ منه القصد إلى إيجاد المحكم والتعمّد له دون غيره، وإنما قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً في الحال؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال، مع صحّة وقوعه غير محكم، وإذا وقع على وجهٍ مع جواز وقوعه على غيره، ولا بدّ من مقتضٍ لذلك حاصل في الحال، فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم.

وأما ما به يثبت كونه تعالى عالماً فيما لم يزل ولا يزال وعالماً بسائر المعلومات قادراً^٢، [فسنذكرهما] فيما بعد.

فصل

في الدلالة على أنّ صانع الأجسام حيّ^٣

الذي يدلّ على ذلك، إنّا وجدنا في الشاهد ذاتين يصحّ من إحداهما أن تكون عالمة قادرة ومستحيلٌ على الأخرى ذلك، فلا بدّ من أن يكون من صحّت الصفات عليه مفارقاً لمن استحالت فيه بصفةٍ من الصفات على ما ذكرناه في باب القادر والعالم، وإذا كان لا بدّ من صفةٍ، وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الصفة حيّاً، ثبت ما قصدناه من المعنى واللفظ جميعاً.

فإن قيل: أشيروا إلى هاتين الذاتين اللّتين أشرتُم أنّ إحداهما تصحّ أن تكون قادرة عالمة والأخرى يستحيل ذلك عليها؟

قلنا: قد علمنا أنّ الجمادات وما جرى مجراها لا يجوز أن يكون وهي على ما هي^٤ عليه قادرة ولا عالمة، ومن كمال العقل العلم بما ذكرناه، وبالتفرقة بين من يصحّ ذلك عليه وبين ما لا يصحّ، والواحد ممّا يصحّ أن يعلم ما ليس هو الآن عالماً به، ويقدر على ما ليس هو الآن قادر عليه، فثبتت المفارقة التي ذكرناها.

٣. في الهامش: في إثبات الحيوة.

٢. في الأصل: قادر.

١. في الأصل: + و.

٤. في الأصل: نفى.

وليس لأحدٍ أن يقول: فلعلّ المفارقة بينكم وبين الجماد، هي راجعة إلى حصول هاتين الصفتين، ليس بقادرٍ ولا عالمٍ والواحد منكم قادر وعالم!
 وذلك إنّه لو كان الأمر على هذا وكانت المفارقة هي بحصول الصفتين، لما كان بيننا وبين الجماد فرق في صحّتهما، كما أنّ القادر والعالم منّا لا يفارق من ليس بقادرٍ منّا ولا عالمٍ إلا بحصول الصفتين دون صحّتهما، وقد علمنا في الجماد خلاف ذلك وإنّه مفارق لنا في الصحّة، ولو لا أنّه كذلك لجرى لجرى مفارقة من ليس بعالم منّا للعالم، على أنّ أحدنا قد يخرج عن كونه قادراً وعالماً ولا يخرج من صحّة كونه مُدركاً، وإنّه كالشيء الواحد، وكذلك قد يفقد العلم والقدرة من بعضه فلا يخرج من صحّة الإدراك، وكلّ هذا يقتضي أنّه لم يكن كالشيء الواحد، ويفارق الجماد بكونه قادراً وعالماً.

فإن قيل: أليس بعض الذوات يصحّ أن يكون حيّاً دون بعض، فإن لم تثبتوا بينهما مفارقة ترجع إلى صفةٍ من الصفات، فقولوا بمثل ذلك فيمن يصحّ أن يكون قادراً عالماً؟ قلنا: أمّا الذات التي تصحّ أن تكون حيّة، فلا بدّ فيها من أمرٍ مفقودٍ فيما لا يصحّ عن ذلك الأمر، هو يصحّ ما يصحّ وجود الحياة معه من البيّنة، وليس كلّ مفارقة بينهما يجب أن يكون حالاً من الأحوال أو صفة من الصفات، وليس يمكن أن يقال مثل ذلك فيمن صحّ أن يكون قادراً عالماً؛ لأنّ المصحّح لها من الصفتين الراجعتين إلى الجملة لا بدّ أن تكون صفة راجعة إليها، لما قدّمنا ذكره من أنّ المصحّح لصفةٍ أو المقتضي لها لا بدّ أن يكون راجعاً إلى الموصوف بتلك الصفة، وأنّ الصفة لا يصحّح أخرى إلا إذا كان الموصوف بهما واحداً، ألا ترى أنّ الصفة التي يختصّ بها زيد، لا يجوز أن يقتضي ولا يصحّ صفة لعمرو، من حيث لم يكن الموصوف بها واحداً، وحكم المحلّ في^٣ الجملة حكم زيد مع عمرو، ومثل هذا لا يلزم فيما صحّح كونه حيّاً؛ لأنّ الذات لا تكون جملة قبل الحياة؛ لأنّ الحياة هي التي تدخلها في أن تكون جملة، والحكيم الذي هو صحّة كون هذه الأجزاء حيّة ليس براجع إلى جملة، فبطلت في مقتضيان يكون راجعاً إلى الجملة، فلم يجب أن يكون ما يصحّح كونها حيّة تجري مجرى ما يصحّح كونها قادرة عالمة في رجوعها إلى الجملة كما

٣. في الأصل: مع.

٢. في الأصل: فمن.

١. في الأصل: فمن.

ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحّ دعواكم أنّ ما يختصّ المحلّ لا يرجع حكمه إلى الجملة، وأنتم تعلمون أنّ العلم بوجه في بعض الجملة و يوجب الحال للجملة، وكذلك القدرة والحياة؟ قلنا: بين ما ذكرته وبين ما ذكرناه فرق واضح؛ لأنّ العلم وما جرى مجراه إنّما وجب فيه ذلك من حيث كان علّة في كون الجملة على الصفة التي يوجبها، والعلّة لا توجب معلولها لبعض الذوات إلّا بعد أن يختصّ بها غاية الاختصاص، وذلك لا يكون إلّا بالحلول، وهذا بخلاف الذي أنكرناه؛ لأنّا إنّما أنكرنا أن يصحّ ما يرجع إلى الجملة ما حكمه مقصور على محله، وبيّنا أنّ حكم الجملة مع المحلّ حكم زيد مع عمرو، فكما لا يجوز أن لا يصحّ من زيد الفعل أو غيره من الأحكام الراجعة إليه لأمر عليه عمرو، من حيث احتاج في مثل ذلك إلى ما يرجع إليه دون عمرو، وكذلك لا يجوز أن يصحّ الجملة ما يرجع إلى المحلّ ولا يرجع إليها، والعلّة في إيجادها ما يوجبه بخلاف ذلك على ما ذكرناه.

فإن قيل: أليس أحدنا قادراً يقتضي كونه موجوداً، وكونه قادراً من الصفات الراجعة إلى جملته، وليس كذلك كونه موجوداً، لأنّه راجع إلى أبعاضه، وهذا بخلاف ما قلتم؟ قلنا: قد أجبتنا عن هذا السؤال فيما تقدّم وذكرنا أنّ المقتضي لغيره على سبيل التأثير، بخلاف ما يقتضي على سبيل الدلالة، وكون القادر قادراً إنّما يقتضي كونه موجوداً على سبيل الدلالة لا على سبيل التأثير، والذي أنكرناه أن يقتضي ما يرجع إلى المحلّ ما يرجع إلى الجملة اقتضاء التأثير، فبان الفرق بين الأمرين.

على أنّ في أصحابنا من يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: كون الواحد ممّا قادراً لا يقتضي كونه موجوداً، ممّا قدّمناه من الأصل من رجوعهما إلى موصوفين /١٣/ مختلفين، ويقول: إنّما وجب في أحدنا أن يكون موجوداً من حيث كان قادراً بقدرة، وكانت القدرة لا تختصّه، إلّا أن يحلّ بعضه، والمحل لا يكون إلّا موجوداً، ويقول: إنّ كون القديم تعالى قادراً يقتضي كونه موجوداً؛ لأنّ الموصوف بالصفتين جميعاً واحداً، وهذا أيضاً واضح.

١. في الأصل: موجود.

٢. في الأصل: يكون.

فإن قيل: جميع ما ذكر تموه في إيجاب كون القادر حياً، يقتضي أن لا يكون القديم جسماً ومركباً من جوهر، ومثبتاً ضرباً من البيئنة؛ لأنه كما أن من ليس يجب في الشاهد لا يصح أن يكون قادراً ولا عالماً، كذلك [من] ليس مركباً من جوهر مثبتاً غيرنا من البيئنة لا يصح أن يكون حياً ولا قادراً ولا عالماً، فإما أن يشبوا للقديم تعالى جميع هذه الصفات أو يمتنعوا من إثبات شيء منها.

قلنا: أول ما نقوله: إننا لم نقل^١ في إثبات كونه حياً وقادراً وعالماً وسائر صفاته على مجرد الوجود، ليلزمنا ما ذكرتموه، وإن ثبت له سائر ما وجدناه في الشاهد، وإنما عولنا على طريقة من الاستدلال إذا توّملت لم يلزم عليها شيء مما أزمناه، وذلك أن صحة الفعل من الفاعل إذا اقتضت كونه على صفة يرجع إليه من حيث كانت الصحة راجعة إليه، وكان أهل اللغة يُسمّون من كان على هذه الصفة قادراً لما صح منه الفعل، وكلّ القول في صحة الفعل المحكم وإيجابها كونه عالماً، ولما اقتضى صحة كونه بهاتين الصفتين كونه حياً أثبتناه أيضاً له، فلم يثبت إلا ما دلّ عليه الفعل، إما بنفسه أو بواسطة، والفعل لا يدلّ على كون فاعله مبنياً ولا مركباً ولا على شيء مما ذكرناه في السؤال؛ لأنه لا صفة له يقتضي ذلك، ولا يقتضي بينه وبين شيء من هذه الأمور، على أن ما ذكرناه متقدماً من أن المقتضي للصفة لا بدّ من أن يكون راجعاً إلى من ترجع إليه الصفة يبطل ذلك؛ لأن البيئنة والتأليف وسائر ما ذكر مما لا يتعدى حكمه المحلّ، وكيف يقتضي صحة الفعل أو صفة كون الفاعل قادراً، وذلك في أحكام.

وليس لأحد أن يقول: فإذا كان لاحظاً لكونه مبنياً أو مركباً من جواهر إلى سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حياً وقادراً، فالأجاز أن يكون حياً وقادراً وإن لم يكن مركباً ولا مبنياً؟ وذلك إن أحدنا لم يحتاج في كونه قادراً وحياً أن يكون مركباً ومبنياً من جواهر لمجرد هاتين الصفتين، وإنما احتاج إلى ذلك لأنه ممّن لا يقدر إلا بقدره، ولا حياً إلا بحياة، والحياة والقدرة لا توجب الصفة إلا بعد أن تختصّ نهاية الاختصاص، وذلك لا يكون إلا بالحلول، فالبنية والتركيب يحتاج إليها لتحلّ هذه المعاني؛ لأنه لا يحلّ

١ في الأصل: نقول.

إلا ما اختص من المحال بينه على صفة، ولو كان أحدنا لا يحتاج إلى الحياة في كونه حياً ولا إلى القدرة في كونه قادراً لما احتاج إلى البنية ولا إلى أن يكون من جواهر مركب، فلهذا لما استغنى القديم تعالى عن المعاني والعلل في كونه حياً وقادراً، استغنى عن جميع ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز لكم أن تدعوا أن حاجة أحدنا إلى البنية لا يرجع [إلى] كونه حياً، وإنما يحتاج إلى ذلك لأجل الحياة التي تحلّه، فقولوا أيضاً إنه لم يحتج في كونه حياً وإنما يحتاج القدرة إلى الحياة ممن ليس بذي قدرة [و] لا يحتاج إلى أن يكون حياً، كما أن ممن ليس بذي قدرة ولا حياة لا يحتاج إلى أن يكون مؤلفاً. وذلك إننا قد بيننا أن صحة كون أحدنا قادراً يقتضي كونه على صفة يرجع إليه دون أبعاضه، وأنه لولا كونه عن هذه الصفة لم يصح كونه قادراً، فاستحال في ذوات أخرى [كونها قادرة، وهذا يقتضي فيه أن الصفة يحتاج إلى الصحة دون المعنى الذي يوجبها، وكرّرنا^١ ذلك في هذا الباب، وفيه إسقاط لهذا السؤال.

على أن الذي يدل على بطلان [ما] يوهمه المعارض لنا بما حكمناه في هذه المسألة، إننا وجدنا الإنسان من جملة العالم القادر، لما في قلبه من العلم والقدرة، فإذا فصلت عنه قد خرجت من جملة العالم القادر، لخروجها من جملة الحي، وإن كانت العلم والقدرة باقيين في مخالفتها فعلها لخروجها على هذا الوجه، حاجة كونه عالماً، إلى كونه حياً، وبطل توهم من يقول إن المعنى^٢ هو الذي يحتاج إلى المعنى.

فإن قيل: فما الدليل على أنها خرجت من جملة العالم الحي على ما ادّعينا^٣؟ قلنا: قد علمنا أنها مع الاتصال يصح منها الإدراك، وهذا يقتضي تداخلها في جملة الحي، ويصح وقوع الأفعال المبتدأة فيها، وهذا يقتضي كونها من جملة القادر، فإذا انفصلت عنه لم يصح الإدراك منها ولا الأفعال، فخرجت من جملة الحي القادر لبطلان الأحكام التي يجعلها من جملتها، وإذا كان خروجها من جملة الحي يتبعه خروجها من جملة القادر العالم، ثبت ما أردناه من حاجة هاتين الصفتين إلى صفة الحي.

٢. في الأصل: معنى.

١. هكذا بقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.

٣. في الأصل: دعينا.

فإن قيل: العضو الواحد إذا خرج من أن يكون جسماً، خرج من جملة العالم القادر، ولم يجب على هذا أن يكون الذي أدخله في جملة العالم القادر كونه جسماً، فألاً جاز أيضاً أن يخرج من جملة العالم القادر، إذا خرج من كونه جسماً؟ فلم يكن كذلك؛ إلا لأنه لما خرج من كونه جسماً خرج من جملة الحي، فخرج من جملة العالم، فالتأثير إنما هو للخروج من صفة الحي كون الجسميّة، ولو جاز أن يخرج من كونه جسماً ولا يخرج من جملة الحيّ خروجه من جملة العالم، فصار التأثير لما ذكرناه. ولأنّ بدخوله بالجسميّة لا يدخل في جملة القادر، وبدخوله في جملة العالم القادر إذا كان في قلب الحيّ علمٌ وقدرةٌ، ويجري مجرى خروج المتحرّك عن كونه متحرّكاً لعدم الحركة وعدم ذاته، ومع هذا فالتأثير في كونه متحرّكاً إنما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته، وإن كان عند عدم الأمرين معاً يخرج من الصفة من حيث كان في عدم الذات عدم الحركة التي هو المؤثر.

وإنما علمنا من أنّ التأثير لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عند عدمه، بالطريق الذي ذكرناه، وهو أنّ بوجود الحركة لا بدّ من كونه متحرّكاً، ومع وجود ذاته لا يجب ذلك، وصرّفنا خروجه عند عدم ذاته عن الصفة، إلاّ أنّه لأجل عدم الحركة دون غيرها، على أنّنا قد بيّنا أنّ الصفة لا تقتضي الأخرى إلاّ إذا كان الموصوف بهما واحداً، فليس يجوز أن يكون لكونه جسماً مدخل في تصحيح كونه عالماً ولا قادراً؛ لأنّ ما ١٤٠/١ به يكون الجسم يرجع إلى المحلّ ولا يتعدّاه، وكون الحيّ حيّاً يرجع إلى الموصوف بأنّه عالم قادر، فجاز أن يصحّ هاتين الصفتين على ما ذكرناه.

ويدلّ أيضاً على [أنّ] القادر العالم لا بدّ من كونه حيّاً، أنّه قد ثبت أنّ أحدنا يجد نفسه مدركاً، والعلم [ب] ذلك من حالة ضرورة، ولا بدّ لذلك من مقتضى، وليس يجوز أن يكون المقتضي لذلك كونه قادراً؛ لأنّ كون القادر قادراً يتزايد ويتناقص، وكونه مدركاً لا يتزايد، ولا بدّ من أن تكون الصفة التي يتعلّق بها التزايد غير الصفة التي لا تزايد فيها ولا تفاوت، والذي ذكرناه من تزايد كون القادر قادراً بيّن في الذات الواحدية [والذوات الكثيرة؛ لأنّ

أحدنا قد يتزايد أحواله في هذه الصفة ويتناقص، وكذلك قد تزيد بعض أحوال القادرين فيها على بعض.

وأيضاً: فلو كان الإدراك يصحّ من الجهة لكونها قادرة، لوجب أن تكون القدر متماثلة من حيث وقع بها الإدراك ومختلفة لتغاير المتعلّق، وكان أيضاً يجب أن يصحّ الفعل بكلّ عضوٍ صحّ به الإدراك؛ لأنّ ذلك واجب إذا، كان المرجع في المقتضي إلى أمرٍ واحد، وقد علمنا أنّ شحمة الأذن يصحّ بها الإدراك؛ لأننا نفرّق بين ما فيها من الحارّ والبارد، ولا يصحّ أن يبتدي الفعل بهما، فلو كان ما به يدرك هو الذي به يقدر، لكان ابتداء الفعل على هذا الوجه بها واجباً.

وليس يجوز أن يكون المقتضي لكونه مُدركاً كونه عالماً؛ لأنّه قد أدرك مع السهو وفي كثير من الأحوال فقد العلم، ولا يجوز أن يرجع كونه مُدركاً إلى كونه مريداً وكارهاً ومعتقداً، أو نافرأً ومشتتياً لما ذكرناه في كونه قادراً، وكلّ ذلك ممّا فعل الشبهة فيه وإن حصلت فيما تقدّم.

وإذا ثبت أنّه لا بدّ لهذه الصفة من مقتضٍ^١ غير ما ذكرناه، فتلك الصفة الزائدة على ما عدّدناه من الصفات هي التي سمّي من كان عليها حياً.

وإذا ثبتت الصفة وعرفت، فالذي يدلّ على أنّ القديم تعالى يخصّ بها، كونه عالماً قادراً، وقد دللنا على أنّ كون الحيّ حياً هو المصحّح لكونه عالماً قادراً بما ذكرناه من حالّ إليه، وأنّ بخروجها من جملة الحيّ يخرج من جملة العالم القادر.

فإن قيل: أيصحّ الاستدلال على كون الذات حيّة، بكونه عاجزة وجاهلة، كما يصحّ أن يستدلّوا على ذلك بكونها قادرة عالمة؟ فإن أثبتتم ذلك فما الفرق بين الأمرين في صحّة الاستدلال، وأنتم تعلمون أنّ العاجز الجاهل لا بدّ أن يكون حياً، كما أنّ القادر العالم لا بدّ أن يكون حياً، وإن أجبتم إلى صحّة الاستدلال في الجمع^٢، فلم حدّدتم الحيّ بأنّه من يصحّ أن يقدر ويعلم، دون أن تقولوا من يصحّ أن يعجز ويسهل؟

قلنا: أوّل ما تقولوا إنّ الذي يدلّ على كون الموصوف بصفة من الصفات، لا بدّ من أن

١. في الأصل: مقتضى. ٢. في الأصل: فالجمع.

يجمع بين الأمرين:

أحدهما: أن يكون مَمَّن لولاه لم يحصل الموصوف على تلك الصفة.

والآخر: أن يصحّ العلم به قبل العلم بتلك الصفة.

وقد علمنا أنه لولا كون أحدنا حياً لم يصحّ أن يكون قادراً ولا عالماً، والعلم بكونه على هاتين الصفتين يتقدّم على العلم بكونه حياً، فصحّ الاستدلال به على ما ذكرناه. وكذلك بعد أن يستدلّ بكونه مريداً وكارهاً وجاهلاً ومعتقداً وظانناً ومُدركاً ومشتهياً وناظراً وناظراً على كونه حياً؛ لأنّ كلّ ذلك قد يعلمها الإنسان من نفسه أو من غيره، ويصحّ أن يجعله طريقاً إلى الاستدلال على كونه حياً من حيث لولا كونه حياً لم يصحّ جميع ذلك.

فأمّا كونه عاجزاً، فبخلاف ما ذكرناه؛ لأنّه لا حال للعاجز بكونه عاجزاً، وإنّما المستفاد بهذا الوصف نفي كونه قادراً على وجهٍ مخصوصٍ، ففارق هذا الوجه جميع ما تقدّم.

فأمّا من أثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزاً حالاً، فلم تتوقّف على إثباتها، ولا قطع على نفسها كما فعل غيره، ولا يمكنه أيضاً الاستدلال بهذه الصفة على كونه حياً، إنّما ينظروا إلى إثبات صفة العاجز باعتبار خروج القادر عن كونه قادراً في حالة واحدة، فلا بدّ من أن يعلم كونه حياً مع انتفاء كونه قادراً، وإلا ذلك استغنى عن التطرّق إليه بكونه عاجزاً، وهو إنّما يحصل بعد العلم بأنّه حيّ.

وأما الكلام في الحدّ، فمخالف لما تقدّم؛ لأنّه ليس كلّ ما دلّ على أمر من الأمور ساغ أن يُجعل حدّاً له، ولا يلزم على هذا أن يحدّ الحيّ بكلّ ما يصحّ أن يستدلّ به على إثبات هذه الصفة له، ولا بدّ فيما يحدّ به الصفة من أن يكون حاصلًا لكلّ مختصّ بما يصحّ لأنّ انتفائه عن بعض المختصّين بالصفة يعني الحدّ، ولا بدّ أيضاً من أن يكون ما يحدّ به حاصلًا للمحدود وفي كلّ حال، فلهذا اقتصرنا في حدّ الحيّ على أنّه من يصحّ أن يقدر ويعلم، أو ممّن لا يتعدّر فيه هاتان الصفتان؛ لأنّ ذلك حكمٌ حاصل لكلّ حيّ قديمٍ أو مُحدَثٍ ممّا لا يتغيّر ولا يختلف عليه مع ثبوت كونه حياً، ولا يجوز أن يحدّ الحيّ من

يصح أن يجهل أو يشتهي أو يتفكر أو يظن أو يعتقد؛ لأن كل ذلك مما قد علمنا بالدليل استحالته على بعض [الأحياء] وهو القديم تعالى.

فأما كونه مُدرَكًا ومريدًا وكارهًا، فلا يجوز أيضاً أن نجعله حدًّا لأنه^٢ قد ثبت كونه تعالى فيما لم يزل حيًّا، وإن لم يكن على هذه الصفات، اللهم إلا أن يقال حدًّا والصحة هذه الصفات عليه كما فعلتم^٣ في قادر وعالم.

فالجواب: عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من أن فيمن ثبته حيًّا من ينفي عنه صحة كونه مريدًا وكارهًا ومدرَكًا وهم البغداديون^٤.

فنقول: في الحدِّ على الصفات التي لا تثبتة حيًّا إلا من أثبتة عليها، ومن تمكَّن أن يحدِّ الحيَّ بأنه يصحُّ أن يريد ويكره ويدرك؛ لأنه لا يكون حيًّا إلا ويصحُّ ذلك فيه، لصحة كونه قادرًا وعالمًا، ولا يجعل خلاف من خالف من البغداديين مؤثراً في هذا الحدِّ؛ لأن الحدود بالغة - لما ثبت من المعاني - بالأدلة، وانخلاف فيها بالشبهة لا يؤثر، غير أن التعويل على كونه قادرًا وعالمًا كأنه أوضح، إن كان المجموع في المعنى واحداً.

فإن قيل: كيف كان حدِّكم الحيِّ، فإنه الذي يصحُّ أن يقدر وأن يعلم مستقيماً، والقديم تعالى حيِّ، ولا يجوز أن يقال إنه يصحُّ أن يقدر وأن يعلم مستقيماً، والقديم تعالى حيِّ^٥ ولا يجوز أن يقال إنه يصحُّ أن يقدر ويعلم؟

قلنا: المعاني إذا فهمت لم يكن للتعليل^٦ بالعبارات /١٥/ معنى، ومعنى قولنا يصحُّ وهو إنه ليس بمستحيل، وإنه لا يتعدَّر، ومعلوم أن القديم تعالى يثبتون كونه قادرًا وعالمًا، قد حصلت الصحة التي أوردناها وانتفى للتعدُّر والاستحالة، ولهذا اختار بعضنا بدلاً من قولنا يصحُّ ولا يتعدُّر له، أن يكون قادرًا عالمًا.

١. في الأصل: ولا. ٢. في الأصل: حد الأمر. ٣. في الأصل: فعلهم.

٤. يفسد بهم معتزلة بغداد الذين يكونون أحد التيارات الرئيسيين في مذهب الاعتزال مقابل معتزلة البصرة، ومن أعلام هذه المدرسة: بشر بن المعتمر، وتمامة بن الأشرس، وأحمد بن أبي دؤاد، وأبو موسى المرادار، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وأبو الحسين الخطاط، وعيسى بن الهيثم الصوفي، والإمكافي، وأبو القاسم البلخي الكلبي وغيرهم.

٥. في الأصل: ن.

٦. في الأصل: ن.

٧. في الأصل: حيًّا. ٨. في الأصل: التعلق.

فصل

في الدلالة على أن الله تعالى مُدْرِك للمُدْرَكَات، سَمِيعٌ بصيرٌ^١

اعلم^٢ أن هذا الكتاب لا يتم العلم به إلا بعد أمور:

منها: الدلالة على إثبات كون الزائد متاً مُدْرِكاً، وأن له بكونه مُدْرِكاً حالاً مخالفة للحال التي يجب له بكونه قادراً وعالمًا، وسائر أحوال الحي.

ومنها: إنَّ المقتضى لهذا الحال كونه حيًّا دون سائر الأحوال، وأنَّه لا يدخل له في اقتضاء ذلك الحواسِّ وصفاتها.

ومنها: إثباته تعالى على هذه الحال، وبيان المراد بقولنا: إنَّه سَمِيعٌ بصيرٌ، والدلالة على

١. في الهامش: في إثبات الإدراك.

٢. يطرح المصنّف في هذا الفصل مسألة مثيرة للجدل عند المتكلِّمين وهي مسألة الأحوال الداخلة ضمن مسألة صفات الله تعالى وكَيْفِيَّة قيامها بها، ومن أشهر المتكلِّمين الذين تحدّثوا عن هذه المسألة أبو هاشم الجبائي، ومعلوم من مذهب الاعتزال أنَّهم ينفون جميع الصفات الأزلية تحاشياً عن الوقوع في تعدّد القدماء، ويقولون بأنَّ صفات الله تعالى عين ذاته، وأنَّه تعالى عالمٌ بعلم، إلا أنَّ علمه هو نفسه، وقادرةٌ بقدرته هي نفسه، أي أنَّ نفس الباري - عزَّ وجلَّ - علّة لكونه عالمًا وقادرًا وسَمِيعًا وبصيرًا و...، وقد صرح بهذا أبو الهذيل العلاف وأبو علي الجبائي، لكن خالفهما أبو هاشم، و زعم أنَّ الله عالم لكونه على حال، وقادر لكونه على حال، وأنَّ له تعالى في كلِّ معلوم حالاً مخصوصاً، وفي كلِّ مقدور حالاً مخصوصاً، و زعم أنَّ الأحوال لا موجودة ولا معلولة ولا أشياء. وقد شرح عبدالكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨هـ) في كتابه الملل والنحل مذهب الأحوال فقال وهو يتحدث عن اختلاف الجبائي الأب مع ابنه أبي هاشم: «أمَّا في صفات الباري تعالى فقال الجبائي: عالم لذاته، قادرٌ حيٌّ لذاته، ومعنى قوله «لذاته» أي لا يقتضي كونه عالمًا صفةً هي حال علم أو حال يوجب كونه عالمًا. وعند أبي هاشم «هو عالم لذاته» بمعنى أنَّه «ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً» وأمَّا تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة. أي هي على حبالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفته، فليس من عرف الذات عرف كونه عالمًا، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض، ولا شك أنَّ الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة تعلم أنَّ ما اشتركت فيه غير ما اختلفت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل وهي لا ترجع إلى الذات ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنَّه يؤدِّي إلى قيام العَرَض بالعَرَض، فتعيّن بالضرورة أنَّه أحوال، فكون العالم عالمًا حال هي صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حيًّا، ثمَّ أثبت للباري تعالى حالةً أخرى أوجبت تلك الأحوال.

وخالفه والده وسائر منكري الأحوال و ردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس (الملل والنحل: ج ١/١٠١ - ١٠٤، نهاية الاقدام في علم الكلام: القاعدة السادسة ص: ١٣٥ - ١٤٩) أمَّا الشريف المرتضى فهو يؤيد مذهب أبي هاشم الجبائي في إثبات الأحوال ويقول: «... فأما القديم فإنَّه يوصف في كلِّ حال بأنَّه سَمِيعٌ بصيرٌ من حيث كان في كلِّ حالٍ حيًّا...».

حصوله تعالى بهذه الصفة.

والكلام في فعل السميع والبصير بكونه على هاتين الصفتين، حال زائدة على كونه حياً لا آخر له^١، أو لا حال له يزيد على ذلك؟

فأما الذي يدلّ على إثبات هذه الصفة فينا بأوضح^٢ من يدلّ عليه لأحدنا [أن] يجد نفسه مُدركاً كما يجد^٣ نفسه معتقداً ومريداً وكارهاً ومفكراً، ولا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان نفسه عليه، فإثبات هذه الحال لا شبهة فيه.

وأما الشبهة في غيرها من أحواله الباقية؛ لأنّ في الناس من يعتقد أنّ المرجع بهذه الصفة إلى كونه عالماً، ونحن نبطل ذلك، ويبطل أيضاً أن يكون المرجع بها إلى كونه حياً وقادراً ومريداً وكارهاً ومشتهياً ونافراً، وإن كان الشبهة نُقِلت فيما عدا كونه عالماً وحيّاً من الصفات.

والذي يدلّ على انفصال هذه الصفة [أو] هي كونها عالماً وزيادتها عليها، أنه لاشيء أبلغ في العلم لتغاير الصفتين من ثبوت كلّ واحد منهما مع عدم الأخرى. ألا ترى أنه لما جاز أن يكون قادراً، وإن لم يكن عالماً وإن لم يكن قادراً، حكمنا بتغاير الصفتين؟ وقد علمنا أنّ أحدنا يكون عالماً وإن لم يكن مُدركاً، بدلالة ألا نعلم الصوت بعد تقضيّه، ويستمرّ كوننا عالمين به وإن لم نكن مُدركين له، ونعلم المعلوم والقديم وسائر الذوات التي لا يجوز عليها الإدراك وإن لم نكن مُدركين لها، وهذا الوجه ممّا لا يُشْتَبه.

وأما إثبات الإدراك مع فقد العلم بطريقه، أنّ النائم مُدرك في حال نومه الأصوات وغيرها وإن لم تكن. ألا ترى إنّه قد ينتبه بالصوت الشديد؟ فلا يخلو من أن يكون أدركه في حال نومه أو بعد انتباهه، فلو أدركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب، فثبت أنّه أدركه نائماً، ولهذا ربّما تنغصّ نومه واضطرب وتحركّ لعرض^٤ البراغيث وغير ذلك ممّا يؤلمه، ولو كان لا يُدرك، ما ثبت لما ذكرناه فيه، ولهذا أيضاً إذا تحدّث أو حدّث بحضرة النائم، يعتقد أنّ الحديث الذي يسمعه شيء يراه في منامه، ولو لا أنّه مُدرك لما وجب ذلك فيه، فليس يجوز أن يقال إنّه مُدرك ويعلم؛ لأنّ النوم.....^٥ من ثبوت العلم بالمُدركات. ألا ترى

٢. هكذا يُقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.

٥. بياض في الأصل.

١. هكذا يُقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.

٢. في الأصل: العرض.

٣. في الأصل: يجب.

أنَّ النَّائم لو علم أنَّ ما يدركه، لما تخيَّل له في الصوت الذي يسمعه أنَّه شيءٌ يراه في منامه؟ ولو وجب أن يكون النَّائم يعلم في حال نومه جميع ما كان [الكان] يقظان، وقد علمنا خلاف ذلك.

والذي يدلُّ أيضاً على ما ذكرناه، أنَّ أحدنا قد يعلم الألم في جسم غيره، فلا يألم به من كان في جسمه من حيث أدركه، فلو كان الإدراك لا يزيد على العالم، لوجب أن يستوي حال من ذكرناه في الحال أو بعده من حيث الاستواء^١ في العلم.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الذي يحلُّ جسمه الألم علباً مع نفور نفسه عنه، فلهذا ألم به، وذلك أنَّ النفور حاصل في العالمين جميعاً. ألا ترى أنَّ أحدنا مع نفوره عن الألم لا يتألم^٢ بعلمه في جسم غيره من الألم، والاشتراك في النفور كالاشتراك في العلم، وحالتها مختلفة، فلو لا حصول موته بالإدراك لم يجب ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ اختلاف الحال^٣ بين المدرك للألم^٤ في جسمه والعالم به و بين من يعلم ذلك في جسم غيره إنَّما هو لاختلال طريق العلم، لا لحالٍ زائدةٍ على العلم، كما أنَّ أحدنا يفرِّق بين كونه عالماً بالشيء ضرورةً و بين كونه عالماً بالاستدلال.

وذلك أنَّ اختلاف طرق العلم و جهات حصوله لا يؤثر فيما^٥ يجده العالم من نفسه، ولا يقتضي اختلاف حاله، ولو لم يكن لمن أدرك الألم في جسمه وعلمه حالة زائدة على حاله إذا علمه حالاً في غيره، لما وجد هذا الفرق الذي أشرنا إليه؛ لأنَّ الحيَّ إنَّما يجد نفسه على ما يختصُّ به من الصفات وتغير أحواله، دون ما ليس له هذا الحظُّ^٦، واختلاف طريق العلم إذا كان لا يتعلَّق بالحيِّ ولا يوجب له صفة، فكيف يستدلُّ الفرق الذي من نفسه إليه؟ اللهمَّ إلا أن يُدعى أنَّ الحيَّ بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع إليه زائدة، فيكون وفاقاً في المعنى وخلافاً في العبارة.

على أنَّه يُمكن أن يقال في كلِّ صفتين مختلفتين من صفات الحيِّ يجد نفسه عليهما شواهد، فيقال: إنَّ كونه مريداً يرجع في المعنى إلى كونه معتقداً، وإنَّما يجد الفرق

٣. في الأصل: + و.

٤. كذا في الأصل.

٢. في الأصل: + لا.

٥. في الأصل: فيها.

١. في الأصل: استواء.

٤. في الأصل: الألم.

لاختلاف الجهات أو غير ذلك مما يقتضي اختلاف الصفتين في نفوسهما، ولا مخلص من ذلك إلا بما اعتبرناه.

فأما الفرق بين العلم الضروري والمكتسب، وفله^١ وجه معقول لا يقتضي اختلاف الصفة، وإنما فُرِّقَ بينهما من حيث كان أحدهما - وهو الضروري - لا يمكن العالم به إخراج نفسه عنه، وتمكَّنه ذلك في الآخر على بعض الوجوه، فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلفت الصفة، وهذا لا يمكن أن يقال في العلم بالألم الذي ذكرناه، بل لا وجه للفرق هناك إلا اختلاف الصفة.

ويدل أيضاً على ذلك: أن كون المُدرَك مُدرِكاً يتعلَّق ببعض ما يصحَّ أن يعلم^٢، فيجب مخالفة كونه مُدرِكاً لكونه عالماً، كما وجب ذلك في كونه مريداً وعالماً. وأيضاً: فإنَّ عدم المُدرَك يختلُّ تعلُّق الإدراك به، ولا يختل ذلك في كونه تعلُّق العلم. ويمنع عن إدراك المُدرَك موانع كثيرة لا تمنع عن العلم به، وفساد الحاسة يؤثِّر في الإدراك ولا يؤثِّر في العلم.

وأيضاً فبعض الأجناس يختصَّ بصحة أن يُدرَك، وبعض^٣ ما به يختصَّ بذلك إنما يصحَّ أن يُدرَك على أخصَّ أو صافه دون سائر صفاته، وإن كان الكلَّ يصحَّ أن يتعلَّق العلم، فهذا كله يبيِّن في الإدراك غير العلم.

فأما الذي يدلُّ على كونه مدرِكاً صفة زائدة على كونه حيّاً، أننا قد علمنا أن كونه /١٦/ مُدرِكاً يتعلَّق بغيره، فلا بدَّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك. ولأنَّ كونه مُدرِكاً يتعلَّق بغيره وكونه حيّاً لا يتعلَّق بغيره، فلا بدَّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

ولأنَّ كونه مُدرِكاً يتجدَّد وكونه حيّاً لا يتجدَّد، وكونه حيّاً مستمرَّ غير متجدَّد، ولا بدَّ على هذا اختلافها.

وليس لأحد يدعى أن كونه مُدرِكاً لا يتجدَّد مع استمرار كونه حيّاً بل يستمرَّ استمرار هذه الصفة؛ لأنَّه لو كانت هذه الصفة مستمرّاً - وهي ممَّا يجد نفسه فيها - لوجب أن يجد

١. في الأصل: وله.

٢. في الأصل: + دون.

٣. في الأصل: بعض و.

نفسه في سائر الأحوال على الحاجة التي يجدها عند إدراكه المدركات من الأصوات والأشخاص وغيرها، وقد علمنا^١ خلاف ذلك.

وأيضاً: فإنه يكون حياً يصير كالشيء الواحد، وهذه الصفة هي التي تجعل الجملة جملة، وكونه مدركاً لاحظاً في ذلك.

وأيضاً: فإنه يحتاج في كونه مُدركاً لمُدركاتٍ مختلفةٍ كالسمع والبصر وغيرها، ولا يحتاج في كونه حياً إلى شيء من ذلك.

فأما الذي يدلّ على أنّ صفة المُدرك مخالفة لصفة القادر، أنه يقدر على ما لا يُدرك كالاتقادات والإرادات والأكوان وغيرها، ويدرك ما لا يقدر عليه كالألوان والطعوم والجواهر.

[و] أيضاً: فإنّ القدرة لا تتعلّق إلاّ بالمعدوم، وإذا وجد بطل تعلّقها به، والإدراك لا يتعلّق إلاّ بالموجود، وإذا عدم لم يتعلّق به.

وأيضاً: فإنّ صفة القادر يقع فيها التفاوت والتزايد^٢، والإدراك لا يتزايد فيه.

وأيضاً: فإنّ القدرة يخرج بها الشيء من العدم إلى الوجود، والإدراك يتعلّق بالشيء على ما هو به، ولا يجعله على شيء من صفاته.

فأما إثبات الإدراك صفةً زائدةً على كون المرید مريداً، فهو أنه يريد ما لا يُدرك ومُدرك ما لا يريد، وكذلك القول في الإرادة والشهوة والنفرة، فوضح بهذه الجملة أن كون المُدرك مدرك صفة زائدة على جميع صفاته المعقولة.

وأما الذي يدلّ على أنّ المقتضى لهذه الصفة كونه حياً، أنه قد ثبت أنّ أحدنا إذا كان حياً ووجد المُدرك وارتفعت الموانع والآفات وصحّت حواسّه، فلا بدّ من كونه مُدركاً، فلا يخلو من أنّ المقتضى لكونه مُدركاً هو وجود المُدرك أو وجود معنى هو الإدراك وارتفاع الآفات والموانع، أو صحّة الحاسة، أو كونه حياً بشرط ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون وجود مدرك^٣ مقتضى لهذه الصفة؛ لأنّه كان يؤديّ إلى استحالة كونه مدركاً، كالذاتين المتضادّين في حالة واحدة، كالسواد والبياض وما أشبههما، من

١. في الأصل: علم بنا.

٢. في الأصل: الزايد.

٣. في الأصل: وجوده مدرك.

حيث كان يجب على^١ هذا القول أن يكون على صفتين متضادتين؛ لأنه كان يجب أيضاً أن يكون مدركاً وإن لم يكن حياً، أو لا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنى هو إدراك؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ المُدرَك لا يُدرَك بإدراك، ولأنّ كان يجب أن يصحّ كونه مُدرَكاً للمحجوب والبعيد والدقيق؛ لأنّ عينه محتملة لذلك المعنى، ولا يجوز أن يكون المقتضى لذلك ارتفاع الآفات والموانع؛ لأنّ يرجع ذلك إلى النفي، والنفي لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها، والصفة المختصة ببعض الذات لا بدّ من إثبات مقتضى لها يختصّ بتلك الذات، فأما صحّة الحاسّة بها إلى معانٍ يختصّ المحلّ كالتأليف وما يجري مجراه ممّا لا يتعدّى حكمه محلّه، وقد بيّنا أنّ ما يرجع إلى الجملة من الصفات لا يجوز أن يقتضيه إلى ما يرجع إليها، دون ما يرجع إلى المحلّ الذي هو في حكم الغير لها، وإذا بطل ذلك ثبت أنّ المقتضى لهذه الصفة كون الحيّ حياً بالشروط التي ذكرنا.

ويدلّ على ذلك أنّنا وجدنا كلّ ما يدخل الحيّ يصحّ الإدراك به، وما يخرج من جملته لا يصحّ الإدراك به، ولا وجه لاستحالة الإدراك به، والآخر وجه من جملة الحيّ، كما لا وجه لصحّة ذلك إلّا دخوله في جملته [حتى] يصحّ الإدراك به.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ العضو يصحّ الإدراك به لما ادّعيتم؟

قلنا: لأنّنا قد علمنا أنّ الحيّ ممّا مدرَك^٢ لكلّ عضو فيه حياةً متّصل، فلا يخلو من أن يكون إنّما صحّ إدراكه به من حيث كان متّصلاً، أو لأنّ فيه حياةً يرجع إليه، [ف] يرجع إلى معنى ما قلناه [من] أنّ المذكور دخلت من جملة الحيّ من غير أن يكون فيها حياةً يصحّ إدراكه بها، وكذلك الآخر لو كان يصير في حكم الجملة الواحدة بحياةٍ واحدةٍ يوجد في بعضها لكان يدرك بسائر أبعاضه، وإن لم يكن في كلّ جزء حياةً.

فإن قيل: إذا كان كونه حياً هو المقتضى لكونه مُدرَكاً، فلمّ افتقر أحدنا إلى صحّة الحواس في الإدراك، ولم إذا فسدت حواسّه أخلّ فسادها بإدراكه؟
[أمّا] الأوّل: على أنّ لصحّة الحواسّ تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة.

قلنا: ليس كلّ ما لا تحصل الصفة إلّا معه فيما بيّنا يجب أن يكون المقتضى بها. ألا ترى

٢. في الأصل: يدرك.

١. في الأصل: على.

أنه لو كان أحدنا مُحدّثاً وجوهراً مؤلّفاً، لما صحّ كونه مدركاً؟ وفي فقد ما ذكرناه أو بعضه إخلال بإدراكه، وإن لم يكن لشيءٍ ممّا عدّناه تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة - وكذلك القادر ممّا بمحلّ [مع] عدم الآلة - وإفسادها بكثير من أفعاله، فإنّه لم يكن لوجود الآلات ولا لصفاتنا تأثير في صحّة الفعل، بل المصحح [ال] ذلك كونه قادراً.

فأمّا وجه حاجة أحدنا إلى صحّة الحواسّ في الإدراك، من حيث كان لا لحياةٍ تحلّ أبعاضه، وللحياة تأثير في وقوع الإدراك يحلّ ويستعمل محلّها في الإدراك، ويصير كأنّه آلة فيه، وليس يمتنع في الآلات أن تختلف صفاتها، ويحتاج فيها إلى أن يكون على بعض الوجوه، ويجري أحدنا في الحاجة في الإدراك إلى الآلة من حيث كان حيّاً بحياةٍ مجراه في حاجته في بعض الأحوال، كالكتابة وغيرها إلى آلات مخصوصة، من حيث كان قادراً بقدرة، فإن كان المقتضي لكونه مُدرِكاً هو كونه حيّاً [كان] المقتضي لصحّة الفعل كونه قادراً، وإن يرجع الافتقار إلى الحواسّ والآلات إلى معنى يخصّه، فكما أنّ القديم تعالى يستغني في جميع الأفعال عن الآلات من حيث كونه قادراً لنفسه، فكذلك يجب أن يستغني في إدراك جميع المُدرِكات عن الحواسّ من حيث كان حيّاً لنفسه.

فأمّا الذي يدلّ على وجوب كونه تعالى مُدرِكاً عند وجود المدرّكات، فهو إنّنا قدّمنا أنّ كون الحيّ حيّاً هو المقتضي لهذه الصفة، وما يقتضي من الصفات غيره^٢ لا يقع فيه اختصاص، بل حيث وجد، ولا يكون إلّا مقتضياً، ووجوده في بعض المواضع غير مقتضى، لخروجه^٣ من أن يكون مقتضياً في حال من الأحوال، كما أنّ وجود الدلالة /١٧/ مع ارتفاع المدلول إخراج لها من أن تكون دلالة.

وإذا كان المقتضي حاصلاً، والشرط الذي لا بدّ منه وهو وجود المُدرِك ثابتاً، فلا بدّ من كونه مدركاً؛ لأنّ ما عدا هذا الشرط لا يتأتّى فيه.

فإن قيل: إذا جاز أن يختلف الشروط في المدرّكين، فلم لا يجوز أن يختلف؛ لأنّها غير مؤثّرة والمقتضي لا يجوز اختلافه لتأثيره؟

قيل: فلم تجوز وأن يكون تعالى مدركاً للمعدوم، وأن يكون وجود المدرّك شرطاً منها

٣. في الأصل: خرجه.

٢. في الأصل: غير.

١. في الأصل: فان.

لا فيه، كما ادّعينتم ذلك في الشروط الباقية؟

قلنا: من اقتضت الصفة أخرى فلا يصحّ دخول الاختصاص في المدرك، و| دخول ذلك منها نقض لاقتضاءها ما تقدّم ذكره، ويجري في ذلك مجرى الدلالة، بل هي أكد حالاً؛ لأنّ الدلالة كاشفة غير مؤثرة فلا يجوز أن ينقص حال الصفة المقتضية المؤثرة عن حال الدلالة التي لا تؤثر، وليس كذلك الشروط؛ لأنّها ربما اختلفت وربما لم تختلف، فحكمها موقوف على الدلالة، فإن كان ما له أثبتنا الشروط في بعض المواضع، ويقتضي ذلك في كلّ موضع أثبتناه، وكذلك وإن كان مختصاً خصصناه. ألا ترى أنّ كون القادر قادراً لمّا كان هو المقتضى لصحة الفعل، وجب أن يقتضي ذلك في كلّ موضع، ولمّا كان الشرط في كون المقدور مقدوراً عدمه وكان ذلك شرطاً يرجع إليه لا إلى من تعلق به، وجب أن يثبت في كلّ قادر، ولمّا كان الشرط في صحة بعض الآلات، وكان هذا الشرط مختصاً من حيث افتقرنا إليه لأمر يرجع إلى القدرة، ولم يكن راجعاً إلى المقدور نفسه، كالشرط الأول خصصناه، فمن كان قادراً على هذا الوجه ونفيها عمّن يقدر لنفسه، فكذلك القول في وجود المدرك وصحة الحواس، |إذ| أنّ وجود المدرك لمّا كان أمراً راجعاً إلى المدرك |و| لولاه لاستحال تعلق الإدراك به، وجب أن يكون شرطاً في كلّ مدرك، ويجري مجرى عدم المقدور، ولمّا كان صحة الحواس شرطاً فيمن كان حياً على بعض الوجود، لم يجب إثباته شرطاً في القديم تعالى؛ لفقد حاجته إليه، وجرى مجرى اشتراط الآلات في الأفعال، وهذا واضح في الفرق بين الأمرين.

فأمّا الدليل على أنّه لا حال للسميع البصير، بكونه كذلك زائدة على كونه حياً، لأنّه آفة، فهو إنّه لو كان له حال زائدة على ما ذكرناه، لجاز أن يكون حياً لا آفة به؛ لأنّه لا تعلق بين هاتين الصفتين من وجه يقتضي وجوب حصول أحدهما مع الأخرى، فلمّا استحال ذلك علمنا أنّه لا حال للسميع والبصير تزيد على ما ذكرناه.

ولا يلزم على هذا ما يقولون في وجود الجوهر وتحيّزه، بأنّ إحداهما لا ينفك من الأخرى، مع أنّهما صفتان مختلفتان؛ وذلك لأنّ التحيّر مشروطٌ بالوجود، وما يقتضي التحيّر من كونه جوهرًا حاصلٌ في كلّ حال، فلذلك لم ينفك كلّ واحد من الصفتين من

الأخرى، وليس هذا في كونه حيّاً وسميماً وبصيراً، على أنّ الوجود قد يحصل في غير الجوهر ولا يكون متحيّزاً، فعلم بذلك إبطال الصفتين.

وليس يمكن وجود حيّ لا آفة به من غير أن يكون سميماً بصيراً. وأيضاً: فإنّه لو كانت له حال زائدة، لجاز أن يعلمه سميماً بصيراً من لا يعلمه حيّاً لا آفة به أو يعلمه حيّاً لا آفة به من لا يعلمه سميماً بصيراً، فلما فسد ذلك صحّ ما ذكرناه. فإن قيل: أليس أحدنا قد يكون وإن لم يكن سميماً، فكيف تدعون أنّ المقتضي لكونه على هاتين الصفتين هو كونه حيّاً؟

قلنا: قد ذكرنا فيما اعتبرناه انتفاء الآفة، احترازاً ذكرته؛ لأنّ أهل اللغة إنّما وضعوا هذه العبارة بمن صحّ، وهو على ما هو عليه أن يُدرك المسموعات والمبصرات إذا وجدت، فلا يُحدّون الضرير بأنّه بصير^١، والأصمّ بأنّه بصير، والأصمّ بأنّه سميع^٢، وبأنّهما وإن كانا حيّين فلا يصحّ أن يُدركا المسموعات والمبصرات إذا وجدت وهما على ما كانا عليه. فأما القديم تعالى، فإنّه يوصف في كلّ حال بأنّه سميع بصير، من حيث كان في كلّ حال حيّاً، وليس هو تعالى ممّن يُدرك بالآلة أو حاسة فيعتبر فيه صحّتها وانتفاء الآفة عنها، فيكفي في استحقاق الوصف بأنّه سميع بصير كونه حيّاً، ولهذا نقول: إنّّه تعالى فيما لم يزل سميع بصير، ولا نقول: إنّّه فيما لم يزل سامع أو مبصر؛ لأنّ الوصف بأنّه سامع ومبصر يقتضي وجود المسموع والمبصر؛ لأنّه يفيد الإدراك له، والإدراك لا يتناول إلاّ الموجود، وليس كذلك قولنا سميع وبصير.

فإن قيل: فإذا وصفتموه تعالى بأنّه سامع ومبصر من حيث كان مُدركاً للأصوات والمرئيات، فإنّه وصفتموه تعالى بأنّه شامّ من حيث إدراك الروائح، وذائق من حيث إدراك الطعوم!

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ الشمّ والذوق ليسا باسمين للإدراك^٣، وإنّما الشامّ هي المقرّب للجسم المشموم إلى حاسة شمّه، والذائق وهو المقرّب للجسم المذوق إلى حاسة ذوقه على جهة المماسّة، والذي يدلّ على ما ذكرناه إنّهم يقولون: «شممتُ كذا فلم أجد له ريحاً، وذقته فلم أجد له طعماً» فلو كان الشمّ والذوق هما الإدراك بعينه، لكان

١ في الأصل: + والأصمّ بأنه بصير. ٢ في الأصل: + الأصم. ٣ في الأصل: الادراك.

هذا الكلام متناقضاً من حيث تضمن النفي والإثبات. ألا ترى إنهم لا يقولون: «سمعتُ كذا فلم أدركه ولا أبصرته» فلم أدركه لما كان السامع والمبصر هو المُدْرِك، ونظير ما ذكرناه «نظرت إلى كذا فلم أره» في أن النظر غير الرؤية، فكيف يكون الشمّ والذوق إسمين للإدراك؟ وهما يوصف بهما الأجسام التي لا يصح إدراكها بحاسة الشمّ والذوق، [و] الإدراك المختصّ بهما. ألا ترى إنهم لا يمتنعون في أن يقولوا: «ذقت العسل، وشممت الريحان» فيجرون الوصف على نفس الأجسام؟ فدلّ ذلك على أن المعنى ما ذكرناه. فإن قيل: فهلاً وصفتموه تعالى إنه ألم وملتدّ من حيث إدراك اللذة والألم، وآلاً وصفتموه أيضاً بأنه يحسّ؟

قلنا: فليس هو المُدْرِك للألم فقط، بل هو المدرك له مع نفور نفسه، وكذلك الملتدّ هو المُدْرِك للذة مع شهوته لها. ألا ترى أن التقطيع الذي يحصل في جسم الحيّ قد يدركه تارة وهو نافرٌ عنه فيكون ألماً، ويدركه أخرى وهو مشبه له، كالجرب الذي يلتدّ بالحك، فيكون ملتدّاً به، وإذا كان القديم تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار، لم يجوز أن يكون ألماً ولا ملتدّاً، وإن كان مُدْرِكاً لسائر المُدْرَكَات.

فأمّا المحسّ فهو المُدْرِك بالحاسة، والقديم تعالى مُدْرِك بغير حاسة، وقد كان أبو علي^٢ يجيب عن هذا بأن يقول:

الاحساس هو أوّل العلم الذي يحصل فينا بالمُدْرَكَات، وإذا كان كونه تعالى عالماً، ليس بمتجدّد، لم يوصف بأنه محسّ، وكلّ ذلك بيّن.

١. في الأصل: هذا.

٢. هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي (٢٣٥ - ٣٣٠ هـ) ونسبته إلى جُبا بلدّ أو كورة من أعمال خوزستان وهي في طرف من البصرة والأهواز بالقرب من نهر دجيل أسفل الأهواز. من عمّد المعتزلة وأركانها ومنظرها ومن أعلام المتكلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وُصف بالنبوغ والنباهة وسرعة الجواب والقدرة على الجدال. تلمذ على أبي يعقوب الشحام ولقي غيره من متكلمي زمانه. كان عزيز الإنتاج قال أبو الحسين البصري «وكان أصحابنا يقولون إنهم حرّروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة» ونسب ابن النديم له سبعين كتاباً منها: تفسير القرآن. كتاباً في الردّ على أهل النجوم، كتاب اللطيف، كتاب الأصل، الردّ على الأشعري في الرواية.

وقد انشُرت آرائه في كتب المعتزلة وغيرهم من الأشاعرة الذين تصدّوا للردّ عليه. توفّي في العسكر ودفنه ابنه أبو هاشم في جُبا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون /١٨/ القديم تعالى فيما لم يزل على صفة المُدْرِك، وإن كان تعلق هذه الصفة تتجدد عند وجود المُدْرَكات، كما تقولونه في تعلق القادر، فإن القديم تعالى لا يخرج - لعدم مقدوره - من صفة القادر وإن زال التعلق؟ قلنا: الذي يُفسد ما ذكرتموه، إن أحدنا مع كونه حياً لا آفة به يتجدد كونه مُدْرِكاً إذا وجد المُدْرِك، والذي يدل على تجدد له، أن هذه الصفة مما يجده الحي من نفسه، فلو كانت حاصلة له غير وجود المُدْرِك وغير متجددة، لوجب أن يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المُدْرِك، وقد علمنا من أنفسنا خلاف ذلك، وإذا ثبت أن هذه الصفة فينا متجددة عند وجود المُدْرِك ثبت أنها في القديم كذلك؛ لأن الشرط الذي أثبتناه من وجود المدرك واجب من أجل الصفة التي يدرك الذات عليها، [ف] لا بد أن تكون مشروطة بالوجود، فوجب اعتبار هذا الشرط في كل مُدْرِك.

فصل

في الدلالة على أن الله تعالى موجود

قد ثبت أنه تعالى قادر وللقادر تعلق بالمقدور بدلالة صحة وجوده من جهته دون غيره، والعدم يحيل التعلق ما يتعلق بغيره، إذا كان إنما يتعلق به لنفسه. والدليل على ذلك: إن الإرادة إذا عدت، خرجت من تعلقها بما كانت تتعلق به وهي موجودة، والمؤثر في خروجها هو العدم، وهذه الجملة لا تتم إلا بأن يدل على أشياء: أولها: إن الإرادة لها تعلق بالمراد.

وثانيها: إنها عند العدم تخرج من التعلق.

وثالثها: إن المؤثر في خروجها عدمننا دون غيره.

ورابعها: إن حكم كل شيء تعلق بغيره لنفسه، حكمنا في أن العدم يحيل تعلقه.

والدليل على أن الإرادة متعلقة، إننا وجدنا المرادات على سبيل التفصيل تنحصر، فلا يصح أن يريد المراد بأن لا يتناهى متصلاً، فلولا تعلق الإرادة وإنها لا يتناول أكثر من مراد واحد على سبيل التفصيل، لم يجب ذلك، فلم يبق لأحد أن يقول: إنما انحصرت المرادات

المفصلة لانحصار كون المرید مريداً، وهو المتعلق في الحقيقة دون الإرادة، وذلك أن انحصار الصفة لا يقتضي متعلقها. ألا ترى أن كونه تعالى عالماً صفة واحدة، وهو مع ذلك يتعلق بما لا يتناهي.

وأيضاً: فإن الصفة الواجبة عن العلة تابعة لها، فإذا كانت الصفة التي تجب عنها متعلقة، وجب فيها أن تكون متعلقة.

يبين ما ذكرناه أن العلم بأنه تعالى لا ثاني له، لما لم يكن متعلقاً به في الحقيقة، لم تكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلقة.

وأيضاً: فإن معنى قولنا في الشيء «إنه متعلق بغيره»، أنه يصح من أجله ظهور حكم في ذلك الغير أو مما يتصل به، وهذا بعينه قائم في الإرادة؛ لأن بها يقع الفعل على وجه دون وجه وأن يؤثر في أحكامه.

وليس لأحد أن يقول: إن التأثير هو كون المرید مريداً؛ لأنه وإن كان كذلك فهي المؤثرة في كون المرید مريداً، فقد عاد التأثير إليها، وإن كان بواسطة.

وأيضاً: فإن الحياة لما لم تكن متعلقة بالغير، لم توجب صفة متعلقة، ففي إيجاب الإرادة صفة متعلقة دلالة على أنها في نفسه متعلقة.

فأما الذي يدل على أن الإرادة تخرج من التعلق عند العدم، وهو الباقي القسمة، فهو إن أحدنا قد يريد الأكل مثلاً أو غيره من الأفعال، فاذا نقض فلا بد من الإرادة في الثاني؛ لأنها لو كانت باقية على ما كانت عليه لوجب أن يكون متعلقة بما يقتضي الأكل، ولا يجوز تعلق الإرادة بالمقتضي؛ لأنها لو جاز ذلك فيها، لجاز أن يبتدئ إرادة تعلق على هذا الوجه أيضاً، فإنها لو كانت متعلقة، لكان المرید لما كان مريداً له قبل ذلك، وقد علمنا أنه لا يجد لنفسه مريداً لما يقتضي، ولا يجوز أن يكون باقية وهي غير متعلقة بذلك المراد ولا لغيره، ولا يجوز أيضاً أن يتعلق بعين هذا المراد بعد أن كانت متعلقة به؛ لأن على الوجهين جميعاً يقتضي ذلك قلب جنسها؛ لأن تعلقها بما يتعلق به يرجع إلى صفة نفسها بخروجها عنه على ذلك الوجود مع الوجود، أو لا يجوز إلا بأن تخرج عن صفة نفسها

١. في الأصل: + من.

٢. في الأصل: ما.

التي تقتضي ذلك التعلُّق بشرط الوجود، فوضح بهذه الجملة إنَّما يعدم، فلا يخلو إذا عدمت تكون متعلِّقة بالمراد كما كانت، أو متعلِّقة بمعنى، أو تكون قد خرجت عند العدم من التعلُّق، وقد أفسدنا تعلُّقها بالمراد، وقد يقتضي بوجهين وأفسدنا أيضاً تعلُّقها بغيره، فلم يبق إلا الخروج من التعلُّق، وهو الذي قصدناه.

على أن القول بأنَّها - وهي معدومة - متعلِّقة بالمراد بغيرها ظاهر البطلان؛ لأنَّها وهي معدومة لا يختصَّ بالمراد، وإنَّما يختصُّه بأن يجد في بعضه، وذلك لا يتأتَّى فيها وهي معدومة، فإذ لم يختصَّ المراد ويؤثر في كونه مريداً، فكيف يتعلَّق المراد؟ وتعلُّقها بما لا يعقل إلا بتوسُّط كون المراد مريداً.

على أن الإرادة لو تعلَّقت في العدم بمرادها - وقد ثبت أن لها ضدًّا وهي الكراهة - لوجب أن تُتَافَها؛ لاشتراكهما في الاختصاص بالصفة التي يرجع التنافي إليها في حال العدم، وهذا يوجب استحالة اجتماع الإرادة والكراهة للشيء الواحد على وجهٍ واحدٍ في العدم، وقد علمنا خلاف ذلك.

على أن معنى قولنا «في الشيء الواحد بغيره [تعلَّق]» هو إنَّه يصحَّ لأجله ظهور حكم في ذلك الغير أو فيما يتعلَّق به، وقد علمنا أن هذا المعنى لا يتأتَّى في الإرادة المعلومة، فكيف يقال: إنَّها يتعلَّق على الإرادة؟ وتعلُّقه في حال العدم^١ يوجب أن يكون تعالى مريداً للشيء الواحد في الوقت الواحد على وجهٍ واحدٍ؛ لأنَّ الدليل قد دلَّ على أن الله تعالى مريداً^٢ بإرادةٍ توجد في غير محلٍّ، وكان يجب أيضاً في الواحد ممَّا مثل ذلك، يعني أن يكون مريداً وكارهاً للشيء الواحد على وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وكلَّ ذلك فاسد. فأما الكلام على الفصل الثالث وهو: «إنَّ المؤثِّر في خروج الإرادة عن التعلُّق^٣ هو عدمها دون غيره»::

والذي يدلُّ عليه إنَّه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلُّق، وثبوته إمَّا مع الوجود، فلا يثبت إلا من أربعة أقسام:

إمَّا أن يكون المؤثِّر في خروجها هو عدمها.

٣. في الأصل: + و.

٢. في الأصل: مريداً.

١. في الأصل: القدم.

أو يقتضي مرادها.

أو خروجها عن إيجاب الصفة للمريد.

أو خروجها عن الصفة التي تقتضي التعلق.

ولا يجوز أن يكون بعض المراد هو المؤثر في خروجها؛ لأنها قد تعلم وتخرج عن التعلق بخروج المرید من أن يكون مريداً بها، وإن كان المراد لا يقتضي؛ لأن ما أحال تعلق الشيء بغيره، يُحيل كونه على الصفة التي معها يتعلق /١٩/ إذا كان لا تعلق له سواه. ألا ترى أننا قد علمنا بتقضي المراد لما أحال تعلق الإرادة بما علمناه مقتضياً، أحال وجود الإرادة له، وكون الميِّت ميِّتاً لما أحال تعلق العلم به، أحال وجود العلم في قلبه، وعدم الجوهر كما أحال تعلق الكون به أحال وجوده، فلو كانت إرادة، لتعلق^١ في الوجود والعدم معاً، وإنما خرجت في حال العدم من التعلق ليقضي المراد، لكان ما يجعل^٢ تعلقها يجعل^٣ كونها على الصفة التي معها يتعلق، فكان يجب إذا تقضى مرادها واستحال تعلقها به، أن يستحيل عدمها، وكان يجب أيضاً أن يستحيل وجودها؛ لأنها تتعلق في الوجود والعدم معاً، وهذا يوجب خروجها عند تقضى المراد من الوجود والعدم جميعاً، وفي استحالة ذلك دلالة على أنها لا يتعلق وهي معدومة.

وأما الدلالة على أنها لم تخرج عن التعلق، لأجل خروجها من إيجاب الصفة للمريد و هي القسم الثالث؛ فهو إنها عند العدم تخرج من الأمرين معاً، من التعلق بالمراد وإيجاب الصفة للمريد؛ فيجب أن يكون العدم هو المؤثر في الأمرين معاً. وأيضاً؛ فإنه ليس القول بأنها خرجت من التعلق بالمراد، لخروجها من إيجاب الصفة للمريد، لأجل خروجها من التعلق بالمراد؛ لأن كلاً الأمرين يشبان مع الوجود ويشبان مع العدم.

وأما الكلام على القسم الرابع؛ فهو إن العدم يؤثر في خروجها من التعلق، كما يؤثر في خروجها عن الصفة التي يقتضي التعلق؛ لأن عند العدم ينتفي كلاً الأمرين في الوجود، [و] يشبان معاً؛ فيجب أن يكون العدم علّة فيهما.

٣. في الأصل: يحيل.

٢. في الأصل: يحيل.

١. في الأصل: تتعلق.

٥. في الأصل: كلي.

٤. في الأصل: كلي.

ولا بدّ لمن تعلّق بذلك إذا قيل له: ولم يخرج الإرادة من الصفة التي يقتضي التعلّق؟ أن يقول: إنّما خرجت لأجل عدمها، فيؤول الأمر إلى أنّ العدم هو المؤثر في الخروج من التعلّق، إمّا بنفسه أو بواسطة، على أنّ ذلك يوجب خروج كلّ معدوم عن الصفة التي يقتضي تعلّقه، فيتمّ منه غرضنا ويثبت أنّ صانع العالم لا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأنّ عدمه كان يجب أن يخرج عن التعلّق وعن الصفة التي يقتضي التعلّق.

وأما الكلام على الفصل الرابع وقسمه الأوّل: فظاهر؛ لأنّه إذا ثبت في الإرادة أنّ عدمها يخرجها من تعلّقها دون غيرها، فيجب في كلّ متعلّق لغيره لنفسه أن يكون عدمه مخرجاً له من التعلّق، وفي هذا صحّة ما أوجبه وجود صانع العالم؛ لثبوت كونه قادراً على ما تقدّم.

وليس لأحد أن يقول: الإرادة إنّما أحال تعلّقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطاً في تعلّقها، ولم يثبت في صانع العالم تعالى أنّ وجوده شرط في تعلّقه، وذلك أنّ الاستفادة من قولنا: «أنّ الوجود شرط» إنّ ارتفاعه يحيل الحكم، فيصير بحصول الحكم أنّ عدم الإرادة إنّما أحال تعلّقها بالمراد؛ لأنّ عدمها يحيل هذا التعلّق، وهذا تعليل الشيء بنفسه. وليس له أيضاً أن يقول: إنّ عدم الإرادة إنّما أحال تعلّقها؛ لأنّها يوجب الصفة المخصوصة للمريد، ولأنّ تعلّقها إنّما يتعلّق بهذا^١ المتعلّق المخصوص بالإرادة^٢، وذلك أنّ إيجاب إرادة^٣ الصفة للمريد تابع لوجودها ومشروط به، فلا يجوز أن تُعلّق استحالة عدمها ووجوب وجودها بأنّها توجب الصفة للغير؛ لأنّ هذا يقتضي أن يكون وجودها تابعاً لإيجابها، وقد بيّنا أنّ إيجابها تابع لوجودها، وهذا يقتضي أن يكون الشيء تابع لما هو تابع له، وأن يتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه.

وهذا بعينه هو الجواب عن قولهم: «إنّ الإرادة إنّما وجب وجودها حتّى يتعلّق لأحدٍ ممّن لها التعلّق المخصوص»؛ لأنّ هذا التعلّق الذي أشاروا إليه مشروط بالوجود وتابع له، فكيف يُجعل الوجود مشروطاً به، وتعلّق كلّ واحد من الأمرين بالآخر؟ وفساد ذلك ظاهر.

٣. في الأصل: الإرادة.

٢. في الأصل: الإرادة.

١. في الأصل: به هذا.

٤. في الأصل: ان.

والذي يدلّ على أنّ العدم يمنع من تعلّق ما يتعلّق بغيره لنفسه، أنّ القدرة التي يُقدّر بها أحدنا لا يتعلّق إلاّ وهي موجودة، ومتى عدمت خرجت عن التعلّق التي ذكرناه أنّها لو تعلّقت مع العدم لصحّ الفعل بها وهي معدومة، فكيف يصحّ الفعل بها وهي لا يختصّ القادر؟ لأنّها إنّما يختصّه بأن يجد بعضه، ولو صحّ أن يقدر أحدنا بقدرة معدومة، وقد علمنا أنّ ما في العدم من القدر لا يتناهى لما بعد، وعلى أحدنا حمل من الأجسام وإن ثقل، ولا يصحّ أن يجب عليه في بعض الأوقات ما كان يثقل في غيره، واستحال أيضاً أن يكون بعضنا قدر من بعضٍ وامتنع منه.

وفي بطلان كلّ ذلك دلالة على أنّ القدر لا تتعلّق وهي معدومة، وإذا كان العدم هو المقتضي لخروجها من التعلّق على ما ذكرناه في الإرادة، وجب في كلّ متعلّق بغيره لنفسه مثل ذلك.

فصل

في الدلالة على أنّ صانع العالم قديم

قد دللنا على أنّه تعالى موجود، فلو لم يكن قديماً لكان مُحدثاً؛ لأنّه لا منزلة في الوجود بين القدم والحدوث، ولو كان مُحدثاً لأدّى إلى أحد الأمرين: إمّا إلى وجود ما لا نهاية له من المُحدثين، ومحدثي المُحدثين. أو إلى وجود مُحدثٍ لا مُحدث له.

وكلا^٣ الأمرين فاسد؛ لأنّا قد دللنا على^٤ حاجة المُحدث - من حيث كان مُحدثاً - إلى المُحدث، وهذه قضية مستمرة في كلّ مُحدثٍ، لاستمرار علّتها، و[أنّ] وجود ما لا يتناهى من المُحدثين محال؛ لأنّه يؤدي إلى قديم بعض المُحدثات. ألا ترى أنّه لا بدّ من إثبات قديم ما هو موجود فيما لم يزل منها، ولأنّه كان يجب أن العالم ما حدّث إلاّ بعد وجود الضدين في حالة واحدة، فإنّ وجوده محال، وقد علمنا أنّ أحدنا لا يصحّ أن يبتدئ^٥ فعلاً من الأفعال بعد أن يفعل قبله ما لا نهاية له، وإذا استحال هذا مستقبلاً،

١. في الأصل: هي ما.

٢. في الهامش: في إثبات القدم. ٣. في الأصل: كلي.

٥. في الأصل: + الفعل.

٤. في الأصل: + ان.

استحال ماضياً، وقد تقدّم الكلام على هذا مُستقصى في باب حدوث الأجسام.
وأيضاً: فإنّ المُحدَث لا يقع إلّا من قادرٍ، أو لا بدّ من تقدّم كونه قادراً على كونه فاعلاً
على ما سندلّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله تعالى، وما تقدّم عليه غيره فلا بدّ وأن
يكون له أوّل ما لا نهاية له.

قلنا: ما اقتضى حاجة المُحدَث من حيث كان مُحدَثاً إلى غيره، يقتضي حاجته إلى
من له صفة مخصوصة، فمن أثبت محتاجاً إلى غير من له، كمن نفى حاجته على كلّ وجه.
ألا ترى أننا إنّما توصلنا إلى إثبات المُحدَث لحاجةٍ نصرّفنا إليه^١، وقد علمنا أنّ تصرّفنا
إنّما يحتاج إلى من له صفة مخصوصة وهي صفة المختار القادر، فإثبات من يحتاج
التصرّف إليه من غير أن يكون على هذه الصفة التي بها توصلنا إلى المحدث كسببية^٢،
وهذا يُعني عن سائر ما تكلف من الكلام ٢٠/ على أصحاب الطبائع؛ فهو طويل.
فإن قيل: هذا الذي اعتمدتموه يقتضي إثبات قديمٍ يقتضي الصفة^٣، فمن أين إلّه هو
الذي صنع للعالم؟ وما تنكرون أن يكون صانع العالم بعض الذوات المُحدّثة، وإن كان
الصانع لذلك الذات هو القديم؟

قلنا: لا بدّ من كون صانع العالم قادراً، والقادر لا يعدوا احدي منزلتين:
إنّما أن يكون يستحقّ هذه الصفة في حالٍ يجب استحقاقه الصفة فيها.
أو في حالٍ كان يجوز أن لا يستحقّها فيها.
والقسم الأوّل: يقتضي كونه قادراً لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

والقسم الثاني: يقتضي أن يكون قادراً بقدره، وليس يجوز أن يكون بعض الذوات
المُحدّثة قادراً لنفسه ولا لما هو عليه في نفسه؛ لأنّ ذلك يقتضي وجوب كونه قادراً مع
الوجود؛ لأنّ صفة النفس لا تفارق الذات في كلّ حال، والصفة الراجعة إليها لا بدّ من
حصولها مع الوجود، وفي هذا وجوب كونه حياً مع وجوده، لأنّ كونه حياً لو لم يجب متى
وُجد، لما وجب كونه قادراً، وقد بيّنا أنّ كونه قادراً إذا كان للنفس أو لما يرجع إلى النفس،
فلا بدّ من وجوبه في حال الوجود وفي وجوب كونه حياً متى وجد، ولجاز أن يوجد على

٢. هكذا يقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.

١. في الأصل: الينا.

٣. في الأصل: الصنعه.

بعض الأحوال ولا يكون حياً.

على أنه لا يمكن أن يكون حياً بالفاعل من وجهٍ آخر، وهو أن المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لا بدّ من أن يكونوا^١ مشتركين في المقتضي لهما، وسنبيّن هذه الطريقة إن شاء الله عزّ وجلّ عند الكلام على أصحاب الصفات.

وقد علمنا أن استحقاق أحدنا كونه حياً على الوجه الذي يستحقّ لذلك المُحدَثُ كونه حياً عليه، وهو الاستحقاق في حالٍ كان يجوز أن لا يحصل الاستحقاق فيها؛ فمحالٌ على ما قدّمناه - أن يختلف في المقتضي للصفة، ولا بدّ من أن يكون المقتضي للأمرين واحداً، فلما استحال في أحدنا أن يكون حياً - إذا وجب - فلا بدّ من رجوعه إلى النفس، اقتضى ذلك أن يكون هذه الذات مثلاً للقديم تعالى من حيث شاركته في صفة نفسه وهي كونه حياً، وذلك يقتضي كونها قديمة أو خروجه تعالى عن كونه قديماً، وكلا الأمرين فاسد.

وإنما عدلنا عمّا هي عليه | كثيراً في الكتب من أنّه لو كان المُحدَثُ قادراً لنفسه، لكان مثلاً للقديم؛ لأنّ ذلك غير مستمرّ من حيث لا يصحُّ اشتراك القادرين في صفة متماثلة من حيث كانا قادرين؛ لأنّ مقدور كلّ قادر غير مقدور صاحبه، والتماثل إنّما يقتضيه الاشتراك في صفة متماثلة مستندة إلى النفس، وعدلنا إلى اعتبار كونه حياً؛ لسلامته من هذا الاعتراض، ووضوح الأمرين في أنّ الاشتراك فيه يقتضي التماثل.

ومما يدلّ أيضاً | على | فساد كون المُحدَث قادراً لنفسه، إنّهُ لو كان كذلك لكانت مقدوراته غير متناهية؛ لأنّ الذي يقتضي تناهي المقدور بحيث يتناهي هو، القُدْر المختصّة في تعلّقها بالمتناهي، ومن كان قادراً لنفسه لا يتمّ ذلك فيه، وفي كونه قادراً لنفسه ممّا يوجب صحّة ممانعته للقديم تعالى، وذلك | ممّا | لا خفاء^٢ بفساده، وسيأتي مشروحاً في باب نفي الإثنين بمشيئة الله تعالى.

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة؛ لأنّ القدرة لا يصحّ فعل الأجسام بها، والذي يدلّ على ذلك أن أحدنا لا يصحّ منه فعل الجسم بما فيه من القدر، ويتعدّر عليه ذلك متى رامه

٢. في الأصل: من الاخفا.

١. في الأصل: يكون.

لأمرٍ أو لا لوجهٍ معقول، بل استحال، فيعلم أنّ القدر لا تتعلّق بفعل الأجسام.
فإن قيل: دلّوا على هذه الجملة؟

قلنا: أمّا الدليل على أنّ أحدنا يقدر بقدره فواضح؛ لأنّه يتجدّد كونه قادراً مع جواز أن لا يتجدّد، ولأنّه يضعف أحياناً ويقوى أحياناً، وفي الجملة فطريق اثبات الأكوان متأتّية في إثبات القدر، وما قدّمناه من كون المُحدّث قادراً لنفسه.

ويوضّح ذلك أيضاً؛ والذي يدلّ على أنّ فعل الأجسام لا يتأتّى بها، إنّنا قد علمنا أنّ القادر ممّا لا يصحّ أن يفعل الجسم إلّا على أحد وجهين:

إمّا مباشراً، [أو] عدّه ما ابتدأ في محلّ القدرة عليه^١ متولّداً، وهو واقع بحسب عاداته. والجسم لا يصحّ أن يفعل على الوجهين جميعاً.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن يكون أحدنا يفعل الأفعال مخترعة، ولا تكون متولّدة ولا مباشرة؟

قلنا: أنكرنا من قبل لأنّه يؤدّي إلى أمور فاسدة:

منها: أن يكون القويّ ممّا يمنع الضعيف في الشوق والحركة في الجهات، وإن كان بعيداً منه وغير مماس له ولا لما ماسّه.

ومنها: أن يكون المريض المدنف، [الذي] لا قدرة في جوارحه، يخترع بقدر قليلة^٢ الأفعال في جوارحه لا قدر في قلته^٣، وذلك إنّنا نعلم أنّ المدنف قد يريد ويعتقد ويفكره بقلبه، وإن تعذّر عليه تحريك جوارحه.

ومنها: إنّه يؤدّي إلى أن يخترع أحدنا بعد شماله الفعل في يمينه، وهذا يوجب أن لا يخفى على أحدنا ما يحمله بيمينه وشماله معاً عمّا كان عليه كما حمله بيمينه، [و] قد علمنا ضرورة فساد ذلك.

فثبت أنّ أفعالنا لا تكون إلّا مباشرة أو متولّدة.

والذي يدلّ على أنّ الجسم لا يقع ممّا، إنّنا لو فعلنا على هذا الوجه لأدّى إلى اجتماع

١. في الأصل: + و.

٢. في الأصل: قلته.

٣. هكذا تقرأ الجملة المكتوبة في الأصل.

جوهرين في حيّز واحد؛ وهذا يوجب أن لا يعظم الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، ويقتضي أيضاً صحّة دخولنا في الحيل الأسم من غير فرصة تحصل فيه، وكلّ ذلك فاسد. وأما المتولّد فعلى ضربين:

منه ما يحصل في محلّ القدرة ومنه ما يتعدّى محلّ القدرة.

فليس يجوز أن يفعل الأجسام على الوجه الأوّل؛ لأنّه يؤدّي إلى ما أفسدناه من اجتماع الجوهرين في حيّز واحد، ولم يبق إلّا أن يقال: إنكم تعطونه بسبب يتعدّى به الفعل عن محلّ القدرة.

والذي يبطل ذلك أن الذي تعدّى بنا فعالنا عن محلّ القدرة، وهي جنس الاعتماد؛ لأنّه الذي يختصّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وقد علمنا أن أجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، وهي أجمع في مقدورنا ونحن نفعلها، ولا يتولّد عن شيء منها الجواهر.

ويمكن الاعتراض على هذا الكلام من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقال: إنكم قادرون على فعل الجواهر وإنّما لا يقع منكم.

أو أن يقال: إنكم قادرون على فعل الجواهر وإنّما لا يقع منكم لمانع أو ما جرى مجرى المانع، ويذكر في ذلك إمّا فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد البيّنة أو لأنّ العالم لا خلاف فيه.

والوجه الآخر: أن يقال: إنكم الآن فاعلون ٢١٧/ للجواهر.

فإن قلت: لو فعلناها لأدركناها وميّزناها؟

قيل لكم: يجوز أن تفعلوها أجزاء متفرّقة وعلى حدّ من اللطافة لا يدرك معتمداً، كما

لا تدركون الهواء وما جرى مجراه.

والجواب عن الأوّل: إنّ المانع لا بدّ من أن يكون معقولاً؛ لأنّ إثبات مانع غير معقولٍ إركون إلى الجهالات؛ وليس يجوز أن يكون المانع هو فقد العلم؛ لأنّ العلم لا يحتاج إليه في إيقاع جنس الفعل ما يحتاج إليه في إيقاعه على بعض الوجوه، وليس يحتاج جنس الفعل إلى أكثر من كون القادر قادراً. ألا ترى أنّ الكتابة لما تعدّرت على الأمّي لفقد العلم

بها، لم يتعذر عليه إيقاع جنسها؟ لأن كونها كتابة يُنبئ عن وقوعها على بعض^١ الوجوه، والجوهر هو جنس الفعل، ومعنى قولنا: «إِنَّه جنس الفعل» إِنَّه ممَّا لا يوجد إلاَّ جوهرًا، وليس كذلك الخبر والأمر والحسن والقبح؛ لأنَّ جنس كلِّ ذلك يوجد، وإن لم يكن مستحقًّا لهذه الأوصاف، وفي علمنا بتعذر الجوهر ممَّا مع أَنه من جنس الفعل، دلالة على استحالة كونه مقدورًا لنا، وهذا بعينه يعلم أَنه لم يتعذر لفقد الآلة؛ لأنَّ الآلات على اختلافها إِنما يحتاج إليها في إيقاع الأفعال على بعض الوجوه، لا في أجناسها، وقد بيَّنا أنَّ الجوهر جنس الفعل.

فإن قيل: كيف يصح ما ذكرتموه من أن العلم لا يحتاج إليه في جنس الفعل، والنظر والإرادة جميعاً لا يقعان إلاَّ من العالم أو ممَّن [في] حكم العالم، وهما جنس الفعل؟ قلنا: إنَّ النظر والإرادة لا يحتاجان في وجودهما إلى العلم، وإِنما يحتاج كون الناظر ناظرًا إلى أن يكون عالماً بما ينظر فيه، ويحتاج كون المرید مریداً إلى كونه عالماً وفي حكم العالم بالمراد؛ فالحال هي المحتاجة إلى الحال الأخرى، دون أن تكون الحاجة مصروفة إلى حاجة ذات الإرادة، والنظر إلى ذات العلم، ولو صحَّ أن يفعل أحدنا إرادةً في غيره من غير أن يكون لها مریداً، لجاز أن يفعلها من غير أن يكون عالماً بالمراد ولا في حكم العالم به.

على أَنَّا قلنا: إنَّ العلم بالفعل إِنما يحتاج إليه لإيقاعه على وجهٍ دون وجهٍ، ولا يحتاج إليه في وقوع إيقاع جنسه، وليس هذا ممَّا عورضنا به من النظر والإرادة، لأنَّهما ليسا يحتاجان إلى العلم بهما، وإِنما يحتاجان إلى العلم بالمراد والمنظور إليه، وهذا بخلاف ما ذكرناه.

فأمَّا ما يبطل ما سئلنا عنه من البيئَة، فهو إنَّ الجواهر لا تفتقر في وجودها إلى بيئَة؛ لأنَّها توجد متفرقة كما توجد مجتمعة.

وأيضاً: فإنَّ البيئَة تفتقر في وجودها [إليها]، فكيف يحتاج المحلُّ في وجوده إليها؟ وهذا يقتضي حاجة كلِّ واحد إلى صاحبه، ويؤدِّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه.

١. في الأصل: وقوعها. ٢. في الأصل: حاجته.

وأيضاً: فَإِنَّ البَيِّنَةَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَحُلَّ غَيْرَهُ، والجواهر لا يحتاج إلى محلّ.

فأمّا الكلام على من اعترض بأنّ العالم لا خلاؤه: فهو إنّ الدليل قد دلّ على وجود الخلاء، والذي دلّ على ذلك أنّه لو لا الخلاء، لما أمكن أحدٌ أن يتصرّف ويتحرّك في العالم؛ لأنّه إذا كان مشحوناً بالجواهر من غير خلل قليل ولا كثير، فالتصرّف متعذّر، ولا فرق بين أن تكون الأجزاء المجاورة صلبة أو غير صلبة، بعد أن تكون الجهات مشحونة بها. ألا ترى أنّ أحدنا لو حُبس في بيتٍ وشحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعذّر عليه التصرّف والتحرّك، كما يتعذّر لو كان مشحوناً بالرصاص وما مجرى مجراه؟

وأيضاً: فَإِنَّ القول بذلك يُوَدِّي إلى انتقال الجسم إلى مكان غيره في حال انتقال ذلك الغير إلى مكانه، ومعلوم فساده. ألا ترى أنّه يتعذّر علينا في كوزين مملوئين ماء أن نجعل ما في أحدهما في الآخر من غير تفريغ لأحدهما؟

وأيضاً: فَإِنَّ الزقّ الفارغ المشدود الرأس نهاية الشدّ، إذا كان منطبق الجانبين أحدهما على الآخر، يمكن أن يرفع أحد جانبيه عن الآخر، ولا يتعذّر ذلك علينا، فيعلم أنّه قد حصل فيه مكان فارغ؛ لأنّه لا طريق للهواء ولا لغيره إلى الدخول.

وليس يمكن أن يقال: إنّ الهواء دخل من مسامّ الزقّ في حال ما رفعتم بعضه من بعض؛ لأنّ ذلك يُوَدِّي إلى أن يشبّه الهواء في الزقّ مدّة طويلة، وكان يجب إذا ملأنا زقاً من الهواء بالنفخ وأحكمتنا شدّ رأسه أن نجدّه بعد ذلك فارغاً.

وممّا يبيّن أيضاً ما ذكرنا: أنّ الزقّ الذي يُنفخ غاية النفخ ويُشدّ رأسه، يمكن أن يدخل فيه مثله^١، ولا يجوز أن ينتهي من الامتلاء إلى حدّ يتعذّر إدخال مثله^٢ فيه، فيعلم بذلك أنّ الهواء خلاء.

وأيضاً: فَإِنَّ أحدنا إذا أخذ قارورة ضيّقة الرأس فوضعها على الماء، لم يرتفع إليها منه شيء، فإذا مصّها ووضعها على الماء ارتفع الماء إليها، من غير أن يحدث لها أصوات، كما يحصل فيه تلك الأصوات إذا أضيف^٣ الماء فيها؛ لأنّ الهواء إذا لاقى أجزاء الماء [يصعد]

١. في الأصل: مثله.

٢. في الأصل: المسئلة.

٣. هكذا نقرأ الكلمة المكتوبة.

فيعلم أنّا بالمصّ استخرجنا ما فيها من الهواء، حتى سهّل ارتفاع الماء إليها من غير صوت. وليس لهم أن يقولوا: إنّ القارورة إذا مصّناها حصل فيها هواء حارّ والحارّ سريع الحركة، وهي قبل المصّ فيها هواءً بارداً والبارد بطيء الحركة، فلهذا افتترقت الخلآن فيها. وذلك إنّ الهواء قد يُحمى في القارورة بالنار والشمس، على وجهٍ يُعلم ضرورةً أنّه يزيد على حرارة هواء الفم واللهاث^١، ومع ذلك فلا يجب فيه مثل ما ذكرناه عند المصّ. على أنّ الماصّ للهواء ما لا يكون نافخاً في حال مصّه، بل المصّ كالمضادّ للنفخ، فكيف يحصل في القارورة - في حال مصّنا للهواء فيها - هواءً من أفواهنا؟ وذلك لا يكون إلا بالنفخ الذي ما استعملناه!

وقد تعلق من ذهب إلى أنّ العالم لا خلا فيه بأشياء^٢:

منها: إنّ الآلة المعروفة بالسحارة، وهي الآلة التي يكون في رأسها ثقبٌ واحد وفي أسفلها ثقب كثيرة، إذا ملأناها بالماء ثمّ شددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقب التي في أسفلها، وإذا أزلنا إبهامنا نزل الماء، ولا علةٌ لذلك إلاّ إنّنا عند شدّ رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء.

ومنها: إنّ الحجّام إذا مصّ المحجمة [جذب] اللحم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة، ولا علةٌ لذلك إلاّ لأنّ المصّ لمّا أخرج الهواء حصل اللحم في مكانه. ومنها: إنّ القارورة الضيّقة الرأس إذا مصّنا ما فيها من الهواء وقلبناه على الماء، ارتفع إليها الماء، مع أنّ ٢٢/ من شأنه أن يذهب سفلاً، ولا علةٌ لذلك إلاّ لأنّ المصّ يجعل فيه هواءً حارّاً والحارّ سريع الحركة، فإذا خرج ذلك الهواء من القارورة عند وضعها^٣ على الماء خلفه شيء من الماء وارتفع إلى مكانه، لعلّة أنّ المكان لا يخلو من متمكّن.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أوّلاً: ما أنكرتم أنّ العلة في وقوف الماء عند شدّ رأس الآلة المعروفة بالسحارة بالإبهام غير ما ظننتم، وهي أنّ رأسها إذا كان مفتوحاً في الهواء للماء الذي فيها ودافعه، فأعان نزوله من الثقب التي في أسفلها، فإذا شدّ رأسها لم يجز الماء من تلك الثقب المدافعة^٤ للهواء؛ لأنّ ما يجري في تلك الثقب بضعفه وقوّته لا يقوى على

١. في الأصل: اللهوات. ٢. في الهامش: دلائل إبطال الخلا. ٣. في الأصل: كلمة لانقرء.

٤. في الأصل: لمدافعة.

خرق الهواء؛ فإذا دافعه الهواء من أعلى الآلة، أعان على نزوله، ولا شبهة في أن الهواء قد يمنع ما خفف من الأجسام من النفوذ. ألا ترى أن الريشة وما جرى مجراها من الأجسام الخفاف قد تقف في الهواء لخفتها؛ لأنّ الهواء يمنعها من النزول، ولو كان مكانها جسمٌ ثقيل لنزل؟!!

والذي بيّن ذلك أننا لو وسّعنا الثقب لنزل الماء، وإن كان رأس الآلة مشدوداً، وكذلك لو ملأناها زئبقاً وشددنا^٢ ما [على] رأسها، والثقب على ما هي عليه من الضيق لنزل، ولم يختلف الحال بين شدّ الرأس وفتحه، وإنما كان كذلك، لأنّ الثقب إذا اتسعت قوى ما يخرج منها الماء، فلم يقوى الهواء على دفعه، والزئبق لثقله لا يستقلّ الهواء أيضاً بمدافعتة، وهذا بيّن.

فأمّا الجواب^٣ عن الثاني: فهو إنّ العلة في انجذاب اللحم عند المصّ بالمحجمة، أنّ الهواء يختلط بالماء ويشاركه، فإذا جذب الهواء^٤ بالمصّ انجذب اللحم معه، ولذلك لو ركبنا محجمة على حجر ثم مصّت الدهر الأطول لما انجذب الحجر إليها؛ لمخالفة اللحم فيما ذكرنا، ولو كان الأمر على ما ظنّوه دون العلة في انجذاب اللحم اضطراراً [إلى] الخلاء، لوجب انجذاب الحجر؛ لأنّ العلة فيه قائمة.

وبيّن ذلك أيضاً: إنّنا لو قدرنا صفيحة مركّبة من أجزاء لا يتجزأ على سبيل السطح، ثمّ ركبنا على محجمتين من جهتين مختلفتين ومصننا، لوجب على قولهم إمّا أن ينجذب الصفيحة إلى الجهتين معاً في حالة واحدة وهذا محال، أو^٥ أن ينجذب إلى إحدى الجهتين وهذا أيضاً باطل؛ لأنّه ليس بعض الجهات بذلك أولى من بعض.

على أنّ ذلك أيضاً يودّي إلى خلوّ الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من كائن فيها، وهذا نقض مذهبهم.

أو يقولوا: إنّ الصفيحة تقف فلا تنجذب إلى واحدة من الجهتين، وهذا يودّي إلى خلوّ الجهتين.

على أنّه إن كانت العلة في انجذاب اللحم ما ذكره من اضطرار الخلاء، فلم صار اللحم

٣. في الهامش: الأجوبة.

٢. في الأصل: سدنا.

١. في الأصل: لملاها.

٥. في الأصل: و.

٤. في الأصل: هواء.

بأن يجذب فيخلف الهواء بأولى من أن يعط جانباً المحجمة ويلتقيا؟
وأما الجواب عمّا ذكروه ثالثاً: فقد بيّنا أنّ اعتبار الفارورة في صعود الماء إليها، يدلّ
على صحّة قولنا وبطلان قولهم، وأزلنا ما تعلّقوا به من حرارة الهواء و برودته، فلا وجه
لإعادته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع لكم من فعل الجواهر، وإن كانت مقدورة لكم، أنّ
الأجزاء من القدرة لا يصحّ أن تفعل ببعضها دون بعض إذا كانت في جارحة واحدة، فلا بدّ
من أن يفعل اعتمادات كثيرة في كلّ جزء وتعدّد ما في الجارحة من القدر، وإذا كان الأمر
كذلك لم يصحّ أن يتولّد الجوهر عن بعضها دون بعض، فيجب أن يولّد الجميع، ومن شأن
الاعتماد ألا يولّد إلاّ من جملته، وجملته هي المكان الثاني، فيجب من ذلك اجتماع
الجواهر الكثيرة في مكان واحد، وهذا وجه معقول يمنع من الفعل وإن كان مقدوراً.

قلنا: إذا سلّمنا أنّه لا بدّ أن يفعل بكلّ قدرة، لم يجب ما ظننتم؛ لأنّ جهة الاعتماد ليس
هي المكان الثاني خاصّة، بل جهات ذلك السّمّت كلّها هي جهة الاعتماد، ولهذا يحرك
أحدنا أوّل الرمح بالاعتماد عليه في حالة واحدة، فيتحرّك آخره كما يتحرّك أوّله ولو كان
بطول الأرض.

وأيضاً: فكان لا يمتنع أن يقع عليه ممّا الجواهر على بعض الوجوه، بأن يفعل في محلّ
القدرة من الاعتمادات ما يعادل كلّ ما في ذلك المحلّ من الفعل الآخر أو أحداً، ثمّ يقع
الجوهر بذلك الجزء، على أنّ بعض الشيوخ لا يُسلّم أنّ الفعل ببعض القدر دون بعض
لا يصحّ، ويجوز ذلك، وإذا لم يُسلّم هذا الأصل، لم يتمّ ما بنوا عليه السؤال، وليس هذا
موضع استقصاء الكلام في صحّة ذلك من فساد.

فأمّا الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة الأولى: التي ذكرناها، وهو
المتضمّن لقولهم «ما أنكرتم أن يكون الجواهر إنّما تعذّرت منكم»، لأنّ ما فيكم من القدر
لا يتعلّق بها، وإن جاز أن يكون في العدم قدرة يتعلّق بالجواهر، وإن فعلت فيكم لتأثّي
منكم فعلها، فإنّ الدليل قد دلّ على اختلاف القدر كلّها، وإنّ مقدورها في الجنس متّفق، و

إذا كانت القدرة الموجودة فينا مختلفة الأجناس ولم يتأت بشيءٍ منها فعل الجواهر، و علمنا أنّ القدرة المعدومة ليس خلافها الموجود فينا إلاّ كاختلاف القدر الموجودة بعضها لبعض، صحّ بذلك القطع، على أنّ الجواهر لا يتأتى فعلها بشيءٍ من القدر الموجودة والمعدومة.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ القدر كلّها مختلفة الأجناس كما ادّعيتم؟ قلنا: الدليل على ذلك تغاير متعلقاتها؛ لأنّ كلّ قدرة لا بدّ فيها من أن تكون متعلّقة بغير متعلّق القدرة الأخرى، وإذا كانت بهذه الصفة لم يسدّ كلّ واحدٍ منهما مسدّاً الأخرى فيما رجع إلى ذاتها، وجرى وجوب اختلاف أجناسها لهذه العلة مجرى اختلاف العلمين إذا تغاير متعلقتهما، والإرادتين إذا تغاير متعلقتهما، فلا بدّ من أن يكون ما يُبقي أحدهما لا يُبقي الآخر، وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ مقدور القدر متغاير، فعليه بنيتم الاختلاف؟ قلنا: الدليل على ذلك أنّ القدرتين لو تعلّقتا بمقدورٍ واحدٍ، لم يمنع أن يتعلّقا به، وإن حصلتا لقادرين، فيؤدّي ذلك إلى كون المقدور ٢٣/ الواحد مقدوراً لقادرين. والذي يبيّن ذلك أنّه لا جنس من أجناس الأعراض إلاّ ويحتمله كلّ محلّ يُشار إليه، ويصحّ وجوده على بعض الوجوه وجوده فيه؛ لأنّ ذلك لو لم تجر لأدّى إلى تجويز وجود جوهرٍ لا يجوز وجود جنس السواد فيه، أو وجود جوهرٍ لا يصحّ كونه في محاذاة مخصوصة، وإذا استحال ذلك وجب القطع على أنّ زيداً لو جاز أن يوجد فيه قدرتان على مقدورٍ واحدٍ، لجاز أن يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القدر، قياساً على سائر الأجناس، وهذا سنيّن فساده فيما يأتي من الكتاب عند انتهائنا إلى موضعه إن شاء الله.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ مقدور القدر في الجنس متّفق، مع اختلافهما في أنفسهما؟ قلنا: لو لم يكن مقدور القدر متّفقاً في الجنس، لم يمتنع أن يقدر بعضها على ما لا يقدر عليه بسائرها، حتّى يكون في القادرين منّا من يقدر على الكون ولا يقدر على الاعتماد، أو يقدر عليهما ولا يقدر على الصوت، أو يكون قادراً على التصرف في بعض الأماكن، ولو نقل إلى مكان آخر لتعدّر عليه التصرف فيه، وكلّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت أنّ مقدور

القدر في الجنس متفق، وإن كانت مختلفة في نفوسها.

وهذا الحكم إنما وجب لها؛ لكونها ممّا يصحّ الفعل بها، بدلالة أنّ العلوم المختلفة لا يجب أن تكون متعلقاتها متجانسة، وكذلك كلّ ما يتعلّق بقدرة سوى القدر، مع مشاركة هذه المعاني للقدر في الوجود والحدوث وسائر الصفات، سوى أنّها ممّا يصحّ بها الفعل؛ فعلم أنّ القدر إنّما اختصّت بما ذكرناه من الحكم؛ لكونها ممّا يصحّ بها الفعل، فيجب في كلّ قدرة أن يكون لها هذا الحكم.

وممّا يُجاب عن هذا الاعتراض أيضاً: إنّّه لو كان في العدم قدرة تتعلّق بالجواهر، لصحّ وجودها في بعض القادرين ممّا؛ لأنّه لو لم يصحّ ذلك لم يصحّ بتلك القدرة فعل الجواهر على وجه من الوجوه، وما لا يصحّ بها كيف يكون قدرة عليه؟

وإذا صحّ وجودها، فلا بدّ من أن يتأتّى فعل الجواهر على بعض الوجوه التي ذكرناها وأفسدناها؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الجواهر لا يصحّ أن يقع ممّا على سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد، وإذا كانت كلّ الوجوه التي يمكن أن يفعل الجواهر عليها تلك القدرة باطلة، ثبت أنّ الجواهر لا يتأتّى بقدرة معدومة.

وليس لأحدٍ أن يقول: لِمَ لا يفعل بتلك القدرة على سبيل الاختراع؟

لأنّا قد بيّنا أنّ الاختراع بالقدر الموجودة فينا إنّما استحالة الأمر يرجع إلى كونها قدراً، ومن القبيل الذي يصحّ أن يقع بها الفعل، بدلالة أنّ هذه القضية واجبة فيها أجمع، مع اختلاف أجناسها، وكلّ ما شاركها في هذه القضية وجب أن يشاركها في استحالة الاختراع به.

ولله أيضاً أن يقول: إنّّه يفعل بتلك القدرة على سبيل التولّد!

لأنّا قد بيّنا أنّ الذي يعدّى به أفعالنا عن محلّ القدرة هو جنس الاعتماد، من حيث كان هو المختصّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وأجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، فتلوّ القدرة لو فعلنا بها الجواهر على سبيل التوليد لكنّا إنّما نفعله متولّداً عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الستّ، وإذا كنّا الآن قادرين على أجناس الاعتمادات، وكان الجواهر لو تولّد فإنّما يتولّد عنها، فيجب أن نكون قادرين عليه؛ لأنّ

القدرة على السبب قدرة على المسبب، وفي علمنا بأننا نفعل أجناس الاعتمادات كلها ولا يتوَلَّد عن شيء منها الجوهر، دليلٌ على فساد ما اعترضوا به.

وأما الجواب عن الاعتراض الثالث: وهو المتضمَّن لقولهم «ما أنكرتم أن يكونوا فاعلين للجواهر، وإن لم يدركوها ويميِّزوها للطاقتها، ولأنها تتفرَّق في الهواء»، فهو أنَّ المانع من إدراكها لو كان ما ذكروه من التفرَّق، لوجب إذا أدخل أحدنا يده في جراب وأوثق سدَّ رأسه، واعتمد فيه زماناً طويلاً أن يمتلئ بالجواهر بعد أن كان فارغاً؛ لأنَّ اعتمادات يده لا بدَّ على قولهم أن تُولَّد من الجواهر بعددها في كلِّ حال.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الظرف إنَّما لا يمتلئ؛ لأنَّ الجواهر تخرج من خلله.

وذلك أنَّ الأمر لو كان على ما قالوه، لوجب أن لا يثبت في الزقِّ الهواء بأن يخرج من خلله، وهذا يقتضي أن لو ملأنا زقاً بالنفخ من الهواء، أن نجده بعد قليل فارغاً، وإن لم يزل مسدوداً رأسه، وإذا فسد ذلك وعلمنا أنَّ الجواهر التي تتولَّد عن الاعتمادات لا تزيد في اللطافة على الهواء، ثبت أنَّ الجواهر لا يتولَّد عن الاعتماد على ما ذكرناه.

وقد قيل أيضاً في ذلك: إنَّ الجواهر لو كانت في مقدورنا، لجاز أن نفعله في تألفه^٢؛ لأنَّ التأليف لا شكَّ من مقدورنا، وإذا تألف الجوهر مع غيره لم يمنع إدراكه والعلم به.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الجواهر إذا كانت متفرِّقة لم يدركوها ولم يعلموها، فكيف يؤلّفونها؟ وذلك أنَّ التأليف لا يفتقر إلى العلم بالمؤلّف والتمييز له.

ولا لهم أن يقولوا: إنَّ التأليف لا يحتاج إلى بيّنة مخصوصة حتّى يقع بين الجواهر، وأنتم فاقدون لتلك الآلة، ولذلك إنَّ جنس التأليف لا يحتاج إلى آلة، وإن كان بعض التأليف إذا وقع على بعض الوجوه يحتاج إلى آلة، ألا ترى أنَّ جنس التأليف قد يقع من كلِّ قادر إذا حلَّ سببه على كلِّ حال، وأسباب التأليف - وهي المجاورات - في مقدورنا، فكان يجب إذا فعلنا الجواهر والمجاورة بين بعضها وبعض أن يجتمع ويتألف، فيُدرك ويميِّز إن كان المانع من إدراكها ما ادَّعوه من اللطافة، وفي فساد ذلك دليل على صحّة ما ذكرناه. وممّا يدلُّ على أنَّ الجوهر لا يقع من فعلنا متولِّداً، أنَّ الاعتماد الذي قد بيّناه من قبل إنّه

٢. في الأصل: تولفه.

١. في الأصل: سد.

السبب المُعدّي للأفعال عن محلّ القدرة، هو الذي كان تولّده وكان متولّداً، ولو كان كذلك، لم يكن بان تولّده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد أولى من بعض، وكان يجب أحد أمرين:

إمّا وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد، أو أن يوجد لا في جهة.
وكلا الأمرين فاسدٌ.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الجوهر متولّد في أقرب المحاذيات إلى محلّ القدرة، ويُدعى أنّه^٢ من شرط توليد الاعتماد.

وذلك إنّما قد نوّده /٢٤/ [الحركة] في طرف الرمح باعتماد أيدينا على أوّله، بدلالة أنّ التولّد لا يتراخى؛ فبطل أن يكون من شروط توليد الاعتماد أن يوّلّد في أقرب المحاذيات إليه.

ومما يدلّ على أنّ الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا، أنّه لو كان من فعلنا لكان إذا فعل أحدنا، فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة؛ لأنّ من أوجده فقد جعله على الصفة الموجبة عن الكون، فلا بدّ من كونه فاعلاً لما كان به على تلك الصفة، والكون لا يصحّ فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده؛ لأنّ تقدّم مماسّة محلّ الاعتماد للمحلّ الذي يوّلّد فيه شرط في توليده، فيجب إن كان مولّداً للكون أن يكون مماساً محلّه قبل وجوده، وهذا يقتضي أن يكون مماساً للمعدوم، وفي فساد ذلك دلالة على أنّ الجوهر لا يتولّد من الاعتماد.

فإن قيل: لِمَ قلتم إنّ الاعتماد لا يوّلّد إلّا بشرط مماسّة محلّه للمحلّ الذي تولّد فيه؟ قلنا: قد ثبت أنّ المماسّة لا بدّ منها حتّى يتمّ الكون عن الاعتماد، فأما أن يكون شرطاً^٣ في وجود الكون أو في كون الاعتماد مولّداً [فلا].

وليس يجوز أن يكون شرطاً في وجود الكون؛ لصحّة وجوده في جزء المنفرد؛ فثبت أنّ المماسّة شرط في تولّد الكون عن الاعتماد، وإذا كانت الحالة^٤ التي يوجد فيها الاعتماد، وتولّد في الثاني الجوهر فيها معدومٌ، استحال مماسّه، وإذا استحالت لم يجز أن

٣. في الأصل: شروطاً.

٢. في الأصل: ان.

١. في الأصل: كلى.

٤. في الأصل: الحال.

يتولّد الكون عن الاعتماد ولا الجوهر؛ لفقد الشرط في توليده.

فإن قيل: فالأكان ما ذكرتموه جهة منع، وإن كان الجوهر في مقدوركم؟ قلنا: كل ما يؤثر تأثير الموانع يجب صحّة ارتفاعه على وجه من الوجوه، وإلا التبس الجائز بالمستحيل.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نُقدّر صحّة ارتفاعه، إن تصادف فعل أحدكم الجوهر فعل الله تعالى فيه الكون، فيظهر ويزول جهة المنع. وذلك أنّ هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إذا جاز أن يحدث الجوهر في كلّ جهة على البدل، وقد صار كونه في إحدى الجهات بمنزلة كون الكلام خبراً عن زيد دون غيره ممّن كان يجوز أن يكون خبراً عنه، وكما أنّ القادر على ذات الخبر يجب أن يكون هو الذي يجعله خبراً، فكذلك الجوهر يجب أن يكون الجاعل له موجوداً، هو الجاعل له في بعض الجهات التي كان يصحّ وجوده فيها وفي غيرها على البدل، وكما يجب في الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً، أن يكون من فعل فاعل الخبر، كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائناً في جهةٍ دون أخرى، أن يكون من فعل فاعل الجوهر.

والوجه الآخر: إنّ الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلًا فيه من فعل الله تعالى، لوجب أن يكون تعالى قادراً على ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة، من غير أن يكون قادراً أن يفعل فيه في ذلك الوقت ما يُضادُّ ذلك الكون، وهذا محال.

وإنما قلنا: إنّه يُؤدّي إلى ذلك؛ لأنّه لو كان قادراً على ضده وفعله، لكان الجوهر متولّداً عن الاعتماد في خلاف جهةٍ، ولا يجوز أن يُؤدّد الاعتماد في خلاف جهةٍ إلا عند الصلّة وعلى وجهٍ قد علم بعده ههنا.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ فاعل الأجسام لا يجوز أن يكون قادراً بقدرته، أنّه لا يخلو من أن يكون جسماً أو مُحدّثاً غير متحيّز، وقد دللنا على أنّ الجسم لا يصحّ أن يحلّ الأجسام، وما ليس بمتحيّز لا يصحّ أن تحلّه القدرة، وإذا لم تحلّه لم يخل من أن يوجد لا

في محلّ، أو في محلّ هو غيره.

ويفسد القسم الأوّل بما يشته من بعد من أنّ القدرة لا يصحّ بها الفعل، إلاّ بأن يستعمل محلّها فيه أو في نسبته.

ويُفسد الثاني أنّ القدرة لا تحلّ إلاّ محلّاً فيه حياة، ويجب أن يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، وهذا يؤدّي إلى أن [يكون] مقدوراً واحداً للقادرين، وذلك فاسد.

فإن قيل: ما الدليل على صحّة ما ادّعيتموه أولاً من أنّ القادر إمّا أن يجب كونه قادراً، فتكون هذه الصفة للنفس، أو تكون الصفة جائزة، فيكون قادراً لعلّة هي القدرة، وما أنكرتم أن يكون قادراً بالفاعل لا للنفس ولا للعلّة؟

قلنا: لو كان قادراً بالفاعل لم يكن بأن يكون قادراً على قدر من المقدورات أولى من قدره؛ لأنّ المخصّص ببعض المقدورات دون بعض إنّما هو القدر، وإذا فقدت فلا مقتضي للتخصيص، وهذا يؤدّي إلى أن يكون قادراً على ما لا نهاية له، وفي ذلك صحّة ممانعته للقديم، وذلك كما سيجيء بيان فساده.

فإن قيل: ولم زعمتم أنّه لو كان قادراً بالفاعل، يوجب أن لا يتناهى مقدوره، وما أنكرتم أن يتناهى ويختصّ من حيث يجعله الفاعل قادراً على قادر دون قدر؟

قلنا: لو كان ما ادّعيتموه صحيحاً، لكان المقتضي له قصد الفاعل، [و] لا يمكن أن يكون المقتضي له جعله له؛ لأنّ ذلك يوجب أن [يكون] كلّ شيء جعله فهو قادر، ولا أن يقال: إنّ ذلك لجعله له قادراً؛ لأنّه تعليل بما يدخل المعلّل فيه، فلم يبق إلاّ ما ذكرناه من أنّ المؤثر هو القصد، وهذا يقتضى إذا قصد كون أحداً قادراً وواجداً مع ذلك القدرة فيه، أن يكون قادراً بالقدرة وبالفاعل، وكلّ شيء يفسد أن يكون القادر قادراً على الشيء بقدرتين، يفسد أن يكون قادراً عليه من وجهين.

على أنّ ما يتعلّق بالفاعل يحصل على سبيل الاختيار، وما يتعلّق بالمعنى والمؤثر فيه المعنى على جهة الوجوب.

وأيضاً: فإنّ ما يتعلّق بالمعنى [أنّ] وجود المعنى شرط، حتّى أنّه متى زال المعنى زال

ذلك الحكم، وما يتعلّق بالفاعل لا يؤثّر في زواله عدم الفاعل، فكيف يجوز - مع ما ذكرناه - أن يحصل قادراً بالفاعل، [مع] أنّه كان لا يمتنع في هذه الصفة ألاّ يحصل في حال الحدوث؛ لأنّها إن وجبت مع الحدوث لم يجوز تعلّقها بالفاعل، وإذا لم يحصل في حال الحدوث جاز أن يحصل في حال البقاء؛ لأنّ تلك الذات لا تمتنع أن تكون حيّة؛ لأنّ المصحّح لكون الذات قادرة كونها حيّة، ولو حصلت هذه الصفة لا يصحّ أن يختلف جهة استحقاقها بأن يحصل في حالتين، ومحال حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء؛ لأنّ من لم يكن الذات حادثة من الفاعلين، لا يجوز أن يصير به على صفة من غير أن يفعل معنىً موجباً لذلك، ولهذا لم يكن كلام غيرنا بتأخير أوّلاً أمراً، من حيث لم يكن بنا محلّ ثابت، وهذا قد تقدّم بيانه.

ومّا يدلّ على أنّه لا يجوز وجود قادر مُحدّثٍ ليس من قبيل الجواهر، أنّ ذلك /٢٥/ يقتضي في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب ذلك كونه مريداً، كما يوجب ذلك فيه تعالى؛ لأنّه ليس لها معه تعالى من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر، وكذلك الكراهة، وهذا يمنع من صحّة كون أحدهما مريداً لما الآخر كاراً له، وقد علمنا أنّ هذا الحكم لا بدّ من صحّته في كلّ حيّين، وهذه الطريقة تدلّ على نفي ثانٍ قديم أيضاً.

ومّا يدلّ أيضاً على ما ذكرناه: أنّ من حقّ معلول العلة [أن] لا يعتبر في حصوله إلاّ وجود العلة، بدلالة أنّه لو اعتبرنا أمراً آخر لم يمنع أن يكون في قلوب الموتى علوم، وإنّما لم توجب الأحوال لفقد كونهم أحياء، فلو كان قادر مُحدّث من غير قبيل الجواهر لوجب في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب الحكم له على ما بيّنا، فلو لم يخلق هذه الذات لكانت الإرادة الموجودة لا في محلّ يمتنع وجودها، لفقد من يوجب الحكم له، [و] وجبت ألاّ يمتنع وجودها؛ لأنّه تعالى على الصفة التي يصحّ أن يوجب الإرادة الحكم له معها بمثله، وبهذه الطريقة أحلنا أن يكون المعنى الواحد يوجب الصفة للجملة والمحلّ، وهذه الجملة يُبطل أن يكون صانع العالم مُحدّثاً، سواء قيل إنّه جسم أو عرض أو لم يوصف بأحد الصفتين، لأنّ القسمة التي قدّمناها في اعتبار كونها قادراً، وكيفية حصوله يأتي على فساد ذلك من طريق المعنى، والعبارات لا اعتبار بها مع صحّة المعاني.

فصل

في الدلالة على أنّ مستحقّ الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقّها
اعلم أنّه لو استحقّ كونه قادراً بعد أن لم يستحقّ ذلك، لوجب أن يكون قادراً بقدرّة
مُحدّثة، وسنبيّن فساد تعلق كونه قادراً بمعنى مُحدّث.
فإن قيل: بينوا صحّة ما ادّعيتم.

قلنا: ليس يخلو استحقاقه لكونه قادراً من أحد أمرين: إمّا أن يكون حصل على سبيل
الوجوب أو يكون قادراً مع جواز ألا يكون بهذه الصفة.
فإن كان الأوّل، وجب أن يكون قادراً لنفسه أو لما عليه في نفسه، وأيّ الأمرين ثبت
وجب كونه قادراً فيما لم يزل.

وإن كان قادراً مع جواز أن لا يكون كذلك، وجب أن يكون قادراً لمعنى مُحدّث.
وإن شئت أن تقول تجدد الصفة لا يصحّ على أحد أمرين:

إمّا أن | تجدد مقتضياً أو يتجدد بشرطها، ولن يتجدد لأمرٍ معقولٍ سوى ما ذكرناه.
فإن تجدد كونه قادراً لتجدد المقتضي، فليس ذلك إلا القدرة، وفساده يأتي بعون الله،
وإن كان بتجدد الشرط، فالشرط المعقول في كون القادر قادراً عدم المقدور وذلك غير
متجددٍ، بل هو حاصل فيما لم يزل، فيجب حصول الصفة فيما لم يزل.
وليس لأحدٍ أن يقول: الشرط في ذلك صحّة وجود المقدور، وهذا ممّا يتجدد ولا يثبت
فيما لم يزل.

وذلك أنّ صحّة وجود المقدور تابعة لكون القادر قادراً، ولا يصحّ أن يجعل كونه قادراً
مفتقراً إليه ومشروطاً به؛ لأنّ ذلك يوجب تعلق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه وكونه به
مشروطاً به، وفساد مثل ذلك ظاهر.

على أنّ الفعل فيما لم يزل كان يصحّ أن يقع في المستقبل، وليس من شرط القادر أن
يصحّ أنّه الفعل في حال كونه قادراً، بل وجود الفعل في حال كون القادر قادراً عليه
محال، بما سيأتي في الكتاب بمشيئة الله وعونه.

وليس له أن يقول: إنّ الشرط هو صحّة الفعل على الوجه الذي لا يقدمه كونه قادراً إلا

بوقتٍ واحدٍ.

وذلك أنّ أحدنا يقدر على ما يقع أنّ الشرط هو صحّة الفعل بعد أوقات، كإصابة الغرض بالسهم وما جرى مجراها، ولأنّ القدرة قد تمتّ بالدليل بقائها، وهي قدرة على كلّ ما يوجد في الأحوال المستقبلية.

على أنّ الفعل إنّما يستحيل وجوده فيما لم يزل لأمرٍ يرجع إليه لا إلى القادر، وما يرجع إلى الفعل لا يحلّ بما صحّح الفعل من القادر. ألا ترى أنّ الممنوع قادر وإنّ تعذّر [عليه] الفعل لمانع مؤثّر في وجود الفعل؟

على أنّ كونه قادراً أنّ يجد على سبيل الوجوب لأجل حصول شبهة لم يحلّ المؤثر في ذلك من أن يكون ما هو عليه في نفسه أو كونه حياً، وما عليه الشيء في نفسه لا يجوز أن يكون مشروطاً بأمر منفصل، وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها في كلّ حال، وإن كان كونه حياً هو المؤثر في كونه قادراً، وجب مثل ذلك فينا، وإن نستغني في كوننا قادرين عن القدرة، وقد دلّ الدليل على أنّ أحدنا لا يكون قادراً إلاّ بقدرة؛ فيجب فساد ما أدّى إلى خلافه.

وإذا ثبت أنّه قادر فيما لم يزل، ثبت أنّه حيّ بوجوده لم يزل، لتعلّق كونه قادراً بكونه حياً موجوداً؛ ولأنّه لو كان حياً بعد [أن] لم يكن حياً، لوجب كونه كذلك لمعنى مُحدّثٍ، ولو تجدد وجوده مع جواز ألاّ يتجدّد، لاحتاج إلى مُحدّثٍ ولأدّى إلى وجود ما لانهاية له من المُحدّثين.

والكلام في أنّه عالمٌ فيما لم يزل يجري أيضاً على الطريقة التي تقدّمت؛ لأنّه لو تجدد كونه عالماً، لكاد يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد والحال واحدة؛ لأنّه لا شرط معقول تعلّق تجدّده به، وذلك يقتضي أنّه تجدد لتجدّد علم مُحدّثٍ.

فإن قيل: ألاّ أجريتم كونه عالماً مجرى كونه مُدركاً وجعلتم الشرط في تجدّده وجود المعلوم، كما أنّ الشرط عندكم في تجدد كونه مُدركاً وجود المُدرك؛ فلا يجب أن يكون عالماً بعلم الحدث، كما لا يجب مثل ذلك في كونه مُدركاً؟

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ الإدراك يستحيل تعلّقه بالمعدوم؛ فوجب أن

يكون وجوده شرطاً في تعلق الإدراك به، وليس كذلك العلم؛ لأنّه يتعلّق بالمعدوم والموجود على سواء، وسنبيّن ذلك.

على أنّه جرى كونه عالماً مجرى كونه مُدرَكًا في تعلقه بشرط، فيجب أن يكون المقتضي لكونه عالماً هو كونه جسماً بشرط وجود المعلوم، كما اقتضى ذلك كونه مُدرَكًا، وهذا يوجب أن يكون أحدنا متى وجد المعلوم يجب أن يكون عالماً به، لحصول المقتضي وهو كونه حيّاً، والشرط وهو وجود المعلوم، كما وجب ذلك في كون أحدنا مُدرَكًا، وقد علمنا فساد ذلك.

والذي يدلّ على صحّة تعلق العلم بالمعدوم كصحّته بالموجود أشياء:

منها: إنّ الفاعل للمحكم من الفعل، متى لم يكن عالماً بكيفية إيقاعه على وجه الأحكام قبل أن لم يفعله، /٢٦/ لم يصحّ أن يقع منه محكماً، وهذا يوجب أن يكون المعدوم معلوماً.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ العلم بما ذكرتم من الصنائح المحكمة لا يتعلّق بالمعدوم في الحقيقة، وإنّما يتعلّق بوجوده.

وذلك أنّ هذا القول يوجب أن لا يعلم العالم من الكتابة وغيرها من الصنائح المحكمة إلّا ما يوجد لا محالة في المستقبل أو وجد فيما مضى، وقد علمنا خلاف ذلك.

على أنّ العلم الذي أُشير إليه لو كان يتعلّق في حال عدم العلم بوجوده، لاستحال مع بقاء هذا العلم الجهل بوجوده، من حيث كان يؤدّي إلى الجهل بالشيء على الوجه الذي علم عليه، وفي صحّة كونه عالماً به قبل وجوده مع جهله به عند وجوده، دلالة على أنّ العلم الذي ذكرناه لا يتعلّق بوجوده.

وبعد، فإنّ العلم بكيفية إيجاد فعل الكتابة به مثلاً علمٌ جملةٌ لا يتعلّق بحروف مخصوصة، فكيف يقال: إنّ علمٌ بما يوجد منها؟ وكيف يكون العلم بالموجود منها وهو علمٌ تفصيلي، [و] هو العلم المتعلّق على سبيل الجملة، واختلافهما ظاهر؟!

ومنها: إنّنا نعلم الثواب والعقاب والبعث والنشور، وكلّ ذلك معدوم، وأهل الجنّة لا بدّ أن يعلموا أنّ ثوابهم دائم متّصل وإن كان معدوماً.

ومنها: إنّ أحدنا يعلم ما يقتضي من أفعال غيره، ككلامه وقيامه وعوده وضروب أفعاله، ولا يجوز أن يقال في هذه العلوم أنّها تتعلّق في الحقيقة بأنّ هذه الأفعال كانت موجودة، وذلك أنّ العالم بها يُفصّل بين حالةٍ قد كان عالماً بوجودها من قبل وبين علمه الآن بها بعد تقضيها، كما يُفصّل بين حالتيه فيما يعلمه من وجود الجسم وكونه متحرّكاً، ولا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان من نفسه.

وممّا يقال في ذلك أيضاً: إنّنا قد فصلنا بين القديم والمُحدّث، ولو كان المعدوم يصحّ أن يعلم لما وقع هذا العلم؛ لأنّ العلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها، وإذا قيل إنّ العلم بتجدّد الوجود يكفي في ذلك، أمكن أن يقال: إنّ تجدّد الوجود إذا حصل لم يعقل منه إلّا الوجود بعد العدم، وإلّا فهو غير معقول.

فإن قال قائل: كيف يصحّ القول بأنّه تعالى عالم بالمعلومات كلّها فيما لم يزل، وهو الآن عالم بأنّها موجودة، وفيما لم يزل لا يصحّ وصفها العلم بذلك، بل كان عالماً بأنّها غير موجودة وأنّها ستوجد، وكذلك كان عالماً فيما لم يزل بأنّه غير فاعل، والآن لا يوصف بذلك، بل يوصف بالعلم بأنّه فاعل، وهذا يقتضي حدوث العلم على ما ذهب إليه مخالفكم؟

قيل له: قد بيّن علماء أهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال وأزالوا الشبهة به، فقالوا: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وُجد، وبأنّه كان موجوداً إذا مضى، وإنّ تعلّق العلم لا يختلف باختلاف العبارة، كما أنّ الوقت المخصوص يختلف العبارة عليه، فيوصف إذا كان مستقبلاً بأنّه غد، وإذا كان حاضراً بأنّه يوم، وإذا مضى بأنّه أمس، فتختلف العبارة، والمعبر عنه غير مختلف في نفسه.

وذكروا أنّ الدلالة فيما يتعلّق به، ويجري مجرى العلم فيما ذكرناه.

فأمّا الخبر الصدق، فمن حيث الفائدة والمعنى يجري مجرى العلم والدلالة، ويخالفهما من حيث الصورة والصيغة، لأنّ صيغة الخبر يختلف بالماضي والمستقبل. والذي يدلّ على أنّ العلم بالشيء [الذي] سيوجد، هو علم بوجوده إذا وجد، أنّه لو

لم يكن كذلك، لصحّ بقائه مع الجهل بوجود ذلك الشيء، مثل أن يعلم أن زيداً سيموت في غدٍ، وبجهل في غدٍ موته مع بقاء علمه الأوّل، وفي علمنا باستحالة كونه جاهلاً بالمعلوم مع بقاء العلم الأوّل دلالة على صحّة ما قلناه من أن متعلّق علم الأوّل هو وجوده، وإنّما قلنا: إنّه لا يتنكر وجود الجهل مصاحباً لبقاء العلم الأوّل؛ لأنّ متعلّقيهما على ما يذهب إليه المخالف لا يتناول وجهاً واحداً، وكلّ علمين تعلّقاً بالمعلوم على وجهين، جازاً وجود كلّ واحد منهما مع الجهل المضادّ للآخر، إذا لم يكن أحدهما أصلاً للآخر.

وليس هذا الدليل مبنيٌّ على وجوب بقاء العلم، فيفرض بأنّه لا يبقى، بل قد يجوز أن يقال: لو بقي كيف ما كان^١، يكون الحال في جواز مصاحبة الجهل الذي ذكرناه له، فإذا علم استحالة مصاحبته له لو بقي، علّم أنّه يتعلّق بوجود الذات؛ لأنّ بقاء العلم لا يقلب متعلّقه ويجعله متعلّقاً بغير ما كان متعلّقاً به لو^٢ قيل، بل لا بدّ من قولنا [إنّه] لو بقي أو وجد مثله في الثاني لصحّ الكلام؛ لأنّه إذا استحال أن يصاحب^٣ الجهل لما هو مثل العلم الأوّل، صحّ أن الأوّل يتعلّق بما يتعلّق به الثاني من وجود الذات في الوقت الذي يوجد فيه.

ويدلّ أيضاً على ذلك: أن العلم بأنّه سيوجد، لو لم يكن علماً بوجوده على صفة ما ذكرناه، لكان لا يخلو لو بقي إلى حال وجود ذلك الشيء المعلوم، من أن يكون علماً بأنّه سيوجد أو علماً بوجوده.

ولا يجوز أن يكون علماً بأنّه سيوجد وهو موجود؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى انقلابه في حال البقاء جهلاً، وقد علّم أن بقاء الشيء لا يقلب جنسه، فيجب أن يكون علماً بوجوده. ويدلّ أيضاً عليه: أن العلم بأنّ زيداً سيقوم في غدٍ، لو لم يكن علماً بقيامه لكان لا يتنكر أن يذكر هذا العالم أنّه كان عالماً بذلك، وإن جهل قيامه أو لم يعلمه، لأنّ ذكر العلم ليس بأقوى من العلم نفسه، وإذا كان العلم الأوّل لا يتعلّق لو بقي بقيامه، فذكره لا يمنع من الجهل بقيامه، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلّ أيضاً على صحّة ما ذكرناه: أن النبي ﷺ لو أخبر بأنّ زيداً سيموت، لكان ذلك الخبر دليلاً على موته، ويجب أن يكون من استدلّ به قبل موته أو في حال الموت أو بعده

١. في الأصل: + كلّ.

٢. في الأصل: كانت.

٣. في الأصل: + و.

٤. في الأصل: مصاحب.

سواء فيما يتوَلَّد من العلوم المتماثلة؛ لأنَّ النظر في الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يُوَلَّد علوماً مختلفة، ولا يوَلَّد إلا المتماثل من العلوم.

ومما يدلُّ أيضاً على ذلك ويوضِّحه: أنَّ اختلاف العبارة لا تأثير لها في هذا الباب؛ لأنَّنا نعلم أنَّ مَنْ علم شيئاً أنَّه يكون في الوقت العاشر متى بقي علمه إلى الثاني، فلا بدَّ أن يكون علماً بأنَّه سيكون في الوقت التاسع، وكذلك إذا بقي إلى الثالث يكون علماً بكونه في الثامن، وعلى هذا لو كان الأمر على ما ذكره، لوجب أن يكون ما يتعلَّق بكونه في العاشر لا يكون في الثاني متعلِّقاً بكونه في ٢٧/ التاسع؛ لأنَّ العلمين عندهم مختلفين، وفي وضوح فساد ذلك دلالة على أنَّ اختلاف العبارة على العلم الذي جعله العلم شبهتهم في هذا الباب، لا يقتضي اختلاف متعلِّق العلم، وما وصفنا له تعالى بأنَّه عالم فيما لم يزل بأنَّ الدنيا غير موجودة، و وصفه الآن بأنَّه يعلمها موجودة، فلا شبهة في مثله إذا توَمَّل حقَّ التأمل، ولم نَصِّفه الآن من العلم إلا بما وصفناه به فيما لم يزل، متى أضيف تعلق العلم بالمعلوم إلى الأوقات أو ما يُقدَّر تقدُّرها؛ لأنَّه تعالى كان عالماً فيما لم يزل بأنَّ الدنيا غير موجودة في تلك الأحوال الموصوفة بأنَّها لم تزل، وهو الآن عالمٌ بأنَّ الدنيا غير موجودة في تلك الأحوال، كما كان، وإذا وصفناه الآن بأنَّه عالم بوجودها في هذه الأوقات، فما وصفناه إلا بما كان عليه فيما لم يزل؛ لأنَّه لم يزل عالماً بوجودها في هذه الأوقات.

وكذلك القول في وصفنا له بالعلم بأنَّه غير فاعل فيما لم يزل، والآن فاعل؛ لأنَّه إذا أضيف إلى الأوقات زالت الشبهة منه.

وانتفاء العلم فيما لم يزل غير انتفائه في سائر الأحوال، كما أنَّ ثبوته الآن لا يقتضي ثبوته فيما تقدَّم، وهو عالم لم يزل وفي كلِّ حالٍ بانتفاء الفعل في الوقت الذي انتفى فيه، وبثبوته في الوقت الذي ثبت فيه.

وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى، وفي أنَّ المعدوم يصحُّ تناول العلم له، سواء كان ممَّا قد عدم بعد وجوده، أو ممَّا لم يوجد في وقتٍ من الأوقات، وشرحناه وبسطناه في

تقضنا على يحيى بن عدي النصراني^١ مقالته الموسومة بـ «الكلام في طبيعة الممكن»^٢ وذكرنا أنّ الأظهر عندنا أن يكون العلم بأنّ الشيء سيوجد هو مجموع علمين: أحدهما يتناول وجوده في الوقت الذي يوجد فيه، والآخر يتناول عدمه قبل ذلك، وأنّه لم يكن موجوداً، وتجري هذه اللفظة في أنّها عبارة عن علمين مجرى العلم بأنّ الذات متحرّكة؛ لأنّ ذلك يُنبئ عن كونها في المكان عقيب كونها في غيره، ومجرى العلم بالمعاد في أنّه مجموع ثلاثة علوم: أحدها يتناول وجوده، والآخر يتناول عدم قبل هذا الوجود، والآخر يتناول وجوده قبل ذلك العدم، وقوّينا هذه الطريقة بما لا يحتاج إلى تكراره هاهنا، ومن أراد على وجهه وقف عليه من هناك.



١. هو أبو زكريّا يحيى بن عديّ بن حميد بن زكريّا المنطقي النصراني، ولد بتكريت وانتقل إلى بغداد وتعلّم على أبي بشر مكّي بن يونس (من كبار مترجمي بيت الحكمة) وأبي نصر الفارابي، ونبع في المنطق والفلسفة، وكان يحذق اللغتين العربية والسريانية، ويجيد النقل عنهما، فاشتغل مترجماً في بيت الحكمة، وعُدّ من أعيان المترجمين فيها، وكان منهمكاً أشدّ انهماك في أعمال الترجمة والتأليف والتصحيح، ونظراً لخبرته في المنطق والفلسفة فقد نقل خيرة أعمال فلاسفة مدرسة حزان السريانيين وفلاسفة اليونان أمثال ارسطو وافلاطون وأضرابهما، كما أنّ له تأليفات عديدة في علمي المنطق والفلسفة، وأقدم من ترجم له معاصره ابن النديم، قال عنه: «يحيى بن عدي، إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا، كان أوحد دهره، ومذهبه من النصرانيّ اليعقوبيّة، قال لي يوماً في الوراقين - وقد عاتبته على كثرة نسخه - فقال: من أيّ شيء تعجب في هذا الوقت، من صبري، قد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري وحملتهما إلى ملوك الأطراف، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى ولعمري بنفسي وأنا أكتب في اليوم والليلة مائة ورقة وأقلّ، وله من الكتب» توفي سنة ٣٦٤ هـ.

الفهرست: ٣٢٢ طبعة تجدد، تاريخ حكماء الإسلام: ٩٧. تاريخ الآداب العربية لبروكلمان: ١٢٠/٤.

٢. ذكر المترجمون لحياة الشريف المرتضى عليه السلام كالتجاشي وابن النديم والطوسي وغيرهم كتباً ورسائل عديدة للمرتضى ألّفها في مختلف العلوم الإسلامية منها ثلاثة كتب عدّها التجاشي واعتبرها ردوداً منه على رسائل وكتب يحيى بن عديّ وهي: (الإدّ على يحيى بن عدي، كتاب الردّ على يحيى أيضاً في اعتراضه دليل الموحّدين في حدث الأجسام، الردّ عليه في مسألة سماها طبيعة المسلمين) لكن لم يذكرها هؤلاء المترجمون لحياة المرتضى كتاباً أو رسالة أو مقالة له باسم (الردّ على المقالة الموسومة بالكلام في طبيعة الممكن) ليحيى بن عدي، وأظن أنّ الرسالة الأخيرة التي ورد ذكرها في ترجمة التجاشي ونسبها ليحيى بن عدي باسم «الكلام في طبيعة المسلمين» وأنّ المرتضى عليه السلام ردّ عليه هو تصحيحٌ للرسالة التي يشير إليها المرتضى في هذا الكتاب بعنوان (الكلام في طبيعة الممكن) والله أعلم.

ويبدو أنّ هذه الرسائل الثلاث تعدّ من تراث المرتضى المفقود.

فصل

في أنه تعالى لا يختص في ذاته بصفة زائدة على ما ذكرناه،

والرد على أصحاب المائة

اعلم أن كل ما للعلم به طريق، فإنه لا يجوز إثباته على صفة لا تقتضيها ذلك الطريق إما بنفسه أو بواسطة، وقد علمنا أن طريق إثباته تعالى هو الفعل؛ لأنه بأفعاله يتوصل إلى إثباته، فيجب أن تكون أوصافه مثبتة من طريق الفعل أيضاً إما بنفسه أو بواسطة، وهذا الكلام مبني على موضعين:

أحدهما: إن كل شيء ثبت من طريق، فمنه تثبت أحواله وصفاته.

والموضع الآخر: إن الفعل لا يدل على صفة تزيد على ما أثبتناه لا بنفسه ولا بواسطة. والذي يدل على الأول وجودنا [أو سائر المدركات كالسواد وغيره، لما ثبتت بالإدراك لم يصح أن يثبت لها صفة لا تقتضيها إدراك بنفسه أو بواسطة.

وكذلك كون الجسم متحركاً، فإنه لما كان الطريق إلى إثبات ذات الحركة كان هو الطريق إلى إثبات صفاتها، حتى لا يثبت لها شيئاً من الصفات إلا وكون الجسم متحركاً، طريق إليه بنفسه أو بواسطة.

والقول بخلاف ما ذكرناه يؤدي إلى الجهالات، وإلى إثبات أحوال ومعانٍ له تعالى وغيره من المدركات سوى ما عقلناه لانهاية لها، وذلك تشكيك في العلم؛ لتضاد الذوات وتمائلها وإيجاب العلل وتأثير الأسباب.

والذي يدل على الأصل الثاني: أن الفعل بمجرد لا يدل إلا على كون من صح منه قادراً، ووقوعه على وجه الأحكام لا يقتضي إلا كونه عالماً، ووقوعه على وجه دون آخر لا يدل على أكثر من كونه مريداً أو كارهاً، وكونه على هذه الصفات يدل على كونه حياً، ووجوب هذه الصفات له يقتضي على رأي أبي هاشم إثبات صفة له نفسه لأجلها وجبت هذه الصفات، وليس في الفعل ولا فيما يرجع إليه ما يقتضي ما يدعونه من المائة، فيجب نفيها.

فإن قيل: أليس أثبت أبو هاشم له تعالى صفة نفسية أوجبت عنده ما ذكرتموه من

الصفات، وهذا قول بمذهب ضرار^١ في المائة في المعنى؟ قلنا: لم يثبت أبو هاشم إلا ما اقتضاه الفعل، لأنّه لم يثبت بالفعل عند كونه تعالى على الصفات التي ذكرناها، ووجبت له هذه الصفات، واستحقّها على خلاف ما يستحقّها غيره، أثبتته تعالى على صفة تقتضي ذلك، لم يثبت على كلّ حال إلا ما اقتضاه الفعل، فإن كان ضرار إنّما عنى بالمائة هذا^٢ الحال التي أثبتها أبو هاشم، فقد أصاب المعنى من وجه. وأخطأ في قوله: إنّ الله تعالى يعلم نفسه عليها وأن غيره لا يعلمه كذلك؛ لأنّا قد علمنا بالدليل كونه تعالى على هذه الحال المخصوصة.

وأخطأ في قوله: إنّهُ يُدْرِك نفسه عليها، ونُدْرِكُه نحن يوم القيامة أيضاً عليها؛ لأنّ الإدراك مستحيلٌ على ذاته تعالى بما سيأتي في الكتاب بعون الله. وأخطأ أيضاً في العبارة، وتسميته هذه الصفة بأنها مائة؛ لأنّ أحداً من الأمة لا يستعمل هذه اللفظة فيه عزّ وجلّ، كما لا يستعمل الكيفيّة والكميّة؛ لأنّ المائة لا تستعمل إلا فيما له نظير.

ومما يدلّ أيضاً على بطلان قوله بالمائة: إنّهُ لا يصحّ إثبات الذات على صفة ثبوتها في جميع الأحكام المعقولة كانتفائها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الجهالات وإلى إثبات ما لا يتناهى من الصفات، ولهذا لا يجوز أن يجعل في المحلّ معنى يختصّه إلاّ ويحصل للمحلّ معه حكمٌ لولاه لما حصل، وقد علمنا أنّ هذه المائة التي أشاروا إليها لا حكم لها يقف عليها، حتى أنّها لو لم تثبت لم تكن حاصلًا، فيجب نفيها.

فإن قيل: فأيّ حكم لكونه تعالى مُدْرِكًا؟

قلنا: إنّ كونه تعالى غنيًّا لا يثبت إلاّ معه، كما أنّ الحاجة تثبت معه فينا، وهذا حكمٌ معقول.

وقد قيل: إنّ الذي يجب في الصفة أن يكون لها حكمٌ في موضع من المواضع وليس بواجب ذلك في كلّ مكان، ولا وجه ما لكونه مُدْرِكًا حكمٌ، وهو علم المُدْرَكات مفضلاً. والمائة التي ادّعوا لها لا حكم لها على وجهٍ من الوجوه. / ٢٨ /

١. هو أبو عمرو ضرار بن عمرو الغاضي، كان تلميذاً لواصل بن عطاء ثمّ انصرف عند وأنس (الضرارية)، ويبدو أنّه كان لا يزال حيّاً حوالي سنة ١٨٥ هـ.
٢. في الأصل: هذه.

ويمكن أن يقال زائداً على ذلك: إنَّ كون المُدْرِك مُدْرِكاً يقتضيه كونه حيّاً، وإنَّ كان مشروطاً، وما تقتضيه الصفة ويجب فيها جارٍ مجرى الصفة وكالجزء منها، وإذا كان لكونه حيّاً حكماً معقول، فذلك الحكم كأنه حكم كونه مُدْرِكاً؛ لاقتضاء الصفة الأخرى، ومثل ذلك لا يمكن في المائية، وتعلّق ضرار في هذا الباب باطلاق الأمر إنّه أعلم بنفسه منّا، من ركيك الشبه؛ لأنّ ذلك يوجب عليه:

أولاً: إثبات مائية له أخرى لا يعلمها إلا أنبيائه عليهم السلام؛ لأنّ من أطلق أنّه تعالى أعلم بنفسه منّا، مطلقاً أنّ أنبيائه عليهم السلام أعلم به منّا. ويوجب أيضاً أنّ للذوات كلّها أيضاً مائيّات ينفرد بعلمها دوننا؛ لأنّهم يطلقون أنّه أعلم بكلّ شيء منّا.

على أنّه لما أطلق من ذلك معنىً صحيحاً، وهو أنّه تعالى علم^٢ من كونه قادراً على الأشياء، ومُدْرِكاً لها على سبيل التفصيل ما لا يتناهى إليه علومنا. ويمكن أن يقال: إنّه يعلم من أفعاله وأوصافه ما لا يعلمه غيره، كما يقال في أحدنا: إنّه أعلم بنفسه من غيره، والمراد بذلك ما يرجع إلى أخلاقه وأفعاله وعاداته، وكلّ ذلك واضح.

فصل

في ترتيب العلم بهذه الأحوال

اعلم أنّ أوّل العلوم من أحواله كونه تعالى قادراً؛ لأنّها الحال التي يقتضيهها مجرد الفعل، فإذا علم ذلك صحّ أن يفسّر بأن بهذا العلم وفي حاله وفي حالة العلم بأنّه حيٌّ موجودٌ قديمٌ، بأن يكون قد علم من قبل ذلك أنّ القادر لا يكون إلاّ حيّاً موجوداً، وأنّ الحوادث لا بدّ من أن تنتهي إلى صانع قديم، فإن لم يكن قد تقدّم علمه بما ذكرناه صحّ أن يُسْتَدَلَّ الاستدلال بكونه قادراً على أنّه حيٌّ موجودٌ، ويجوز قبل أن يُسْتَدَلَّ على أنّه حيٌّ موجودٌ، الاستدلال على أنّه عالمٌ بما وقع من أفعاله المحكمة، والعلم بهذه الصفة يعني

١. في الأصل: عنها.

٢. في الأصل: ان.

٣. في الأصل: اعلم.

كونه عالماً لا بدّ من تأخّرها عن العلم بكونه قادراً، ولا يجوز من مقارنتها لها ما.....^١ في كونه حياً موجوداً، وإذا علمه حياً، فإن كان قد علم من قبل أنّ من حقّ الحيّ أن يدرك المُدرّكات إذا تكاملت الشروط، وأن يكون سمياً بصيراً، علم أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ مع العلم بأنّه حيّ.

وإن لم يتقدّم له ذلك استدلّ بكونه حياً على أنّه سميعٌ بصيرٌ. وأمّا صفته تعالى الذاتية، فإنّه يعلمها الناظر مع علمه^٢ وجوب هذه الصفات التي ذكرناها له أو وجوب واحدةٍ منها، وكونه مريداً وكارهاً يُعلم بخطابه. ولا يصحّ أن يعلم قبل أن يكون | يعلم عالماً؛ لأنّه إن عُول في الاستدلال على ذلك على كونه آمراً ومُخبراً، [فهو مبنيٌّ على السميع الذي لا يصحّ إلا بعد صحّة كونه عالماً. وإن استدلّ بأنّ العالم بما فعله إذا كان يختاره لغرض يخصّ الفعل، لا بدّ أن يريده متى لم يكن ممنوعاً من الإرادة، فبناؤه على أنّه واضح. وكذلك إن استدلّ بأنّه لو لم يقصد بخلقنا تعريضاً للنفع، لم يكن حكماً وكان قبيحاً، فإنّه لا يتمّ إلا بعد أن يبني على أنّه لا يختار القبيح والحدث، وأنّه لا يختار ذلك مبنيٌّ على أنّه عالم لا محالة، فبان ما ذكرناه.

فصل

في أحكام هذه الأحوال وما تقتضيه وتؤثره

اعلم أنّ حكم كونه تعالى قادراً، صحّة إيجاده ما قدر عليه، ولا يحتاج إلى التقيّد فيه بذكر انتفاء الموانع، وإن احتيج إلى ذلك فينا، لاستحالة الموانع عليه، كما لم يحتجّ في كونه مُدرّكاً إلى اشتراط انتفاء الأوقات، كما اشترطناه فينا؛ لاستحالة الأوقات عليه تعالى.

فإن قيل: كيف يكون قادراً فيما لم يزل، والفعل لا يصحّ [وجوده] فيما لم يزل؟ قلنا: الفعل إنّما لا يصحّ وجوده فيما لم يزل، فأما صحّة إيجاده على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه فتأبته لم يزل، كما أنّ الفعل وإن لم يصحّ وجوده في حال وجود القدرة عليه،

١. في الأصل: علم.

٢. في الأصل: بياض.

فإنه يصح أن يوجد بها على الوجه الذي يصح وجوده عليه، فتأبته لم يزل، ويوصف في ابتداء حال القدرة بأنه يصح على هذا التفسير.

إما حكم كونه تعالى عالماً، فهو صحة المحكم من الأفعال منه، أمّا على سبيل التحقيق أو التقدير، ولا يلزم على هذا الحدّ ألا يكون عالماً بأفعال غيره، ولأنّما لا يكون قادراً عليه وبما ليس بمقدور في نفسه؛ لأنّ كلّ ذلك لو قدرناه مقدوراً له، لصحّ أن يفعله محكماً، فلهدا قلنا تحقيقاً أو تقديراً.

وقد يؤثّر أيضاً كونه تعالى عالماً في غير ذلك؛ لأنّ الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوماً لأجل كونه عالماً.

ويؤثّر أيضاً كونه عالماً بالثواب، وأنه سيفعله و يفيد من يستحقّه في حسن التكليف. فأما حكم كونه موجوداً فهو تصحيح كونه عالماً قادراً، وأحكام كونه قديماً، هي نفي صفات المحدثات عليه، كالجسميّة وأن يكون مُدركاً وغير ذلك.

فأما كونه حياً فحكمه صحة كونه تعالى عالماً قادراً، وأن يُدرك عند وجود المُدرك. فأما كونه مُدركاً، فقد بيّنا أنّ حكمه ثبوت الغناء وانتفاء الحاجة، لأنهما يترتبان على صحة الإدراك، من حيث أنّ المحتاج هو الذي يحتاج أن يُدرك ما يشتهي أو يحتاج أن يندفع عنه ما يدركه وهو نافر، والغني هو الذي لا يحتاج إلى ذلك، فصحة الإدراك مراعاة ذلك | في هذا الباب على ما نرى.

وقد قال قوم: إنّ حكم هذه الصفة أنّ معها يصحّ العلم بالمُدركات على سبيل التفصيل؛ لأنّ الأكمه لا يصحّ أن يعلم ذلك، من حيث لم يكن مُدركاً.

وهو غير صحيح؛ لأنّه غير ممتنع أن يخلق الله تعالى في قلب الأعمى العلم بالمُدركات على التفصيل، وقد تقدّم في جملة ما قلناه إنّ الصفة لا يجب أن تكون لها حكم في كلّ مكان، وإنّما يجب أن يختصّ بحكم يبيّن به من غيرها، وأن يثبت في موضع دون آخر، وحكم هذه الصفة فينا ظاهر، وقد بيّنا وذكرنا أيضاً وجهاً آخر، وهو أنّها من حيث لم ينفصل عن كونه حياً كانت أحكام كونه حياً كأنّها حاصله، لكونها مُدركاً.

فأما حكم كونه مريداً وكارهاً، فهو وقوع أفعاله خيراً أو أمراً ونهياً، وإمكان هذه الصفة

أيضاً يكون متعيّناً ومعاقباً^١ إلى غير ذلك.

فأمّا حكم الصفة الذاتية، فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالماً قادراً حياً فيما يزل، على وجه لا يكون لغيره.

فصل

في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب /٢٩/

اعلم أنا إنّما أوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات؛ لأن كثيراً ممّا مضى ويمضي، بل جميعه مبنيّ عليه، فلا بدّ من الإشارة فيه إلى جملة كافية.

واعلم أنّ معنى قولنا في الشيء «أنّه شاهد» إنّّه معلوم، ومعنى قولنا «غائب» إنّّه غير معلوم؛ لأننا إنّما نستدلّ بما يعلم على ما لا يعلم، وليس الاعتبار بكون ما يستدلّ به مشاهداً ولا حاضراً، بل الاعتبار بكونه معلوماً على الوجه الذي له يدلّ، ويكون ما استدلّ عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة.

والذي يبيّن ذلك أنّ كونه حاضراً مشاهداً إذا حصل، ولم يُعلم على الوجه الذي يدلّ، ويكون ما استدلّ عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة، لم يمكن الاستدلال به، ومتى علمه من الوجه الذي ذكرناه، أمكنه أن يستدلّ به، وإن كان غائباً غير حاضراً ولامشاهد، ولهذا يُستدلّ بوقوع تصرف زيد من جهته وهو معلوم لنا على أنّه قادر من حيث لم يكن معلوماً لنا، وقد قسم الاستدلال إلى أربعة أقسام:

أولها: مبنيّ على الإتيان في طريقة إثبات الحكم ومعرفته.

وثانيها: طريقة التعليل إذا وقع الاشتراك في العلة.

وثالثها: وقوع الاشتراك في أحكام قد علم استنادها إلى صفات مخصوصة.

ورابعها: إثبات الحكم بالمزية والترجيح، وإن لم تظهر العلة.

فمثال الأول: أن يثبت أحداً قادراً بطريقة صحّة الفعل، ثمّ يثبت القديم تعالى، وكلّ من صحّ منه الفعل كان^٢ قادراً؛ لأنّ الطريقة في الكلّ واحدة غير مختلفة، ولا تحتاج فيها إلى

١. هكذا تُقرأ الكلمة المكتوبة في الأصل.

٢. في الأصل: منه.

استعمال القياس.

ومثال الثاني: أن نعلم أن المُحَدَّث يتعلّق بنا، ويحتاج إلينا في حدوثه، فنقيس الغائب على أفعالنا للاشتراك في العلة، وكذلك نعلم أن علة قبح الكذب العاري من نفع أو دفع ضرر، هي كونه كذباً، فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر في باب القبح. ومثال الثالث: أن نعلم كون أحدنا آمراً أو مخبراً، فإنّ المؤثر في صحّة ذلك منه كونه مريداً قادراً، [ولمّا] علمناه تعالى آمراً ومُخبراً، علمناه مُريداً.

ومثال الرابع: أن نعلم في الشاهد أن أفعالاً مخصوصة يحسن مع الظن، فنعلم أنّها بأن يحسن عند العلم، وله المزيّة على الظنّ أولي. واعلم أن الدلالة لا بدّ أن تكون فعلاً وحادثاً في الأصل، أو ممّا يتقدّر بقدر الفعل، ومثال ما يُستدلّ به من الأفعال أوسع ممّا يذكر.

فأمّا ما يتقدّر بتقدير الفعل، فكالاستدلال بجواز العدم في العرض على حدوثه؛ لأنّ العدم وتجده تقدّر تقدير الحدوث، ويُنزّل في باب الاستدلال جوازه بمنزلة وقوعه، وإن كان ربّما قيل في هذا الوجه وما أشبهه: إنّ النظر غير واقع في دليل على الحقيقة، بل يسمّى ما يقع العلم عنده هاهنا طريقة النظر، هذا إذا كان النظر في نقص أحوال الذات، ليُعلم لها حال أخرى.

فأمّا إذا كان المعلوم غير المنظور فيه، فلا شبهة في التسمية بالدليل والاستدلال. وكلّ هذا خلاف في العبارة^١ المؤثرة^٢ في المعاني، ومن حقّ الدليل أن يدلّ على أحد وجهين:

إمّا على ما لولاه لم يصحّ، كدلالة الفعل على كون فاعله قادراً وما أشبهه. أو على ما لولاه لم يحسن أو لم يجز، كدلالة المعجز على صدق النبي - صلّى الله عليه وآله وسلّم - من حيث لولا صدقه لما أحسن أخباره وما أشبه ذلك ممّا يرجع إلى الدواعي.

واعلم أنّ شرائط ما يصحّ الاستدلال عليه ثلاث:

١. في الأصل: عبارة.

٢. في الأصل: المؤثر.

أولها: أن يكون في نفسه معقولاً؛ لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة، لم يمكن اعتقاده، وما لا يمكن اعتقاده لا يصح أن يُطلب بالدليل.

وثانيها: أن لا يكون معلوماً للناظر فيه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة؛ لأن العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه.

وثالثها: أن يكون الدليل متناً ينافيه ومتعلقاً به.

وأعلم أن الدليل لكل حال أو حكم غفلنا عنه، يجب أن يكون سائغاً متى أمكن؛ لأنّ التعليل هو نظرٌ وطلب المعرفة، والأصل جواز مثل ذلك، إلا أن يكون مؤدياً إلى فسادٍ فيمنع منه، وإتما يؤدي إلى الفساد على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون بأيّ شيء عُلِّل كان فاسداً، مثل تعليل اختصاص المحلّ بذاتٍ دون ذاتٍ أخرى من جنسها وما أشبه ذلك.

الوجه الآخر: المانع من التعليل أن يكون فيه عودٌ على الحكم أو الصفة بالنقض، ومثاله تعليل صفة الذات وأن يلتمس ما له السواد سواداً، وجهة اختصاصه بذلك دون البياض؛ لأنّ تعليل ذلك يُخرج الصفة من أن تكون ذاتية ويُطل حكمها ويؤدي إلى أنه لا غاية للتعليل ولا انقطاع.

فأما ما يصحّ التعليل به، فأحسن ما خُصّ به أن يقال: إنّ التعليل يقع:

إمّا بالذات وما يرجع إليها.

أو بالفاعل وما يتبعه،

أو بأمرٍ موجب وما يعود إليه.

فمثال الأول: نحو كون الجوهر متحيزاً، وما يُدرك عينه لذوات المُدركات من الصفات.

ومثال الثاني: الذي يُعَلَّل بالفاعل وبكونه قادراً.

ومثال الثالث: كون المحلّ في جهةٍ من الجهات، فإنّه مُعَلَّل بالكون وكون أحدنا معتنقاً

ومريداً؛ لأنه يجب عن معانٍ أوجبت له هذه الصفات.

ولهذه الجملة التي ذكرناها شرحٌ يطول وتفصيلٌ يخرج بإيراده عن الغرض في هذا

الكتاب، وفيما أوردناه كفاية.

فصل

في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدّم ذكره من الصفات.

وأنّه يستحقّها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من أن يكون مستحقاً لهذه الصفات لمعان أو لا لمعان:
فإنّ استحقاقها لمعان لم تخلُ تلك المعاني من أن تكون موجودة أو معدومة أو
لا يوصف بشيء من ذلك.

فإن كانت موجودة لم تخلُ من أن تكون قديمة أو مُحدّثة أو لا يوصف بكلّ واحدة من
الصفتين.

وإذا بطلت أقسام المعاني كلّها لم يبق إلّا أن يكون مستحقّاً لها لذاته أو لما هو علّة في
ذاته؛ لأنّ ما ينقسم إليه ما لا يستحقّ لا لمعنى من الصفات هو الذات وما رجع إليها
والفاعل، ولا شبهة في أنّ الفاعل هاهنا لا يصحّ الاعتراض به؛ لأنّنا قد بيّنا ثبوت هذه
الصفات فيما لم يزل، والفاعل لا يجوز / ٣٠ أن يتعلّق به ما يثبت فيما لم يزل، وإنّما يتعلّق
به الأمور المتجدّدة.

فصل

في أنّه [تعالى] لا يستحقّها لمعان معدومة

فأمّا ما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يستحقّ هذه الصفات لمعان معدومة، هو أنّه لو كان
عالمًا بعلم معدوم، وقد ثبت أنّ للعلم ضدًّا ينافيه، وهو الجهل، وهذا الضدّ معدومٌ لعدم
العلم، فيجب أن يكون عالمًا جاهلاً في حال واحدة؛ لأنّه ليس لأحد الأمرين من
الاختصاص به إلّا ما للآخر، وفي استحالة ذلك دلالة على فساد ما أدّى إليه.

ويدلّ أيضاً على ذلك: إنّ العلم لا يكون علماً لجنسه، وإنّما يحصل بهذه الصفة لوقوعه
على وجه، وهذا ممّا يُستدلّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله.

وإذا كان المعدوم لا يتأتّى فيه ما به^١ يكون العلم علماً، من وقوعه على وجه، لم يصحّ

١. في الأصل: له.

أن يكون تعالى عالماً بعلم معدوم.

ومما يدل على ذلك أيضاً: ما قدّمنا ذكره من أن المتعلّقات بأغيارها لانفسها يخرجها العدم من التعلّق، وهذه الطريقة تدلّ على استحالة كونه قادراً بقدرة معدومة، كما يدلّ في العلم.

والذي يدلّ على أنّه لا يجوز أن يقدر بقدرة معدومة، وهو أنّ القدرة من حكمها صحّة الفعل، ولا يصحّ الفعل بها إلاّ بعد أن يستعمل محلّها في الفعل أو في سببه، وإذا كان هذا الحكم لا يصحّ فيها وهي معدومة، ثبت أنّها لا توجب كون القادر قادراً إلاّ مع الوجود.

فإن قيل: وما الدليل على ما ادّعيتموه في حكم القدرة؟

قلنا: الدليل عليه أن أحدنا قد يخفّ عليه حمل الشيء الذي يستعين على حمله بيمينه وشماله، عمّا كان عليه لو حمله بإحدى يديه، وربّما يأتي منه مع الاستعانة باليدين حمل ما يتعذّر بإحدهما، مع أنّ قدر كلتا يديه بمنزلة واحدة في إيجابها كونه قادراً، فلو لاصحّة ما ذكرناه من حكم القدرة، لم يجب هذا الذي قضينا بوجوده على كلّ حال، وفي علمنا بوجوبه دلالة على أنّ من حكم القدرة ما بيّناه، وأنّ الفعل بقدر اليسار في اليمين إنّما يتعذّر من حيث لم تكن موجودة في اليمين؛ لأنّه قادر بالجميع.

والذي بيّن أنّ هذا الحكم إنّما وجب في القدرة لأمر يرجع إلى أنّها قدرة، وكونها ممّا يصحّ الفعل بها، إنّنا وجدنا العلم والإرادة يشاركانها في شأنيّة الصفات المعقولة، سوى اقتضاء صحّة الفعل، ولا يشاركانها في هذا الحكم الذي ذكرناه. ألا ترى أنّنا نفعل الكتابة بأيدينا لمكان العلم الحالّ في القلب، وكذلك نفعل الخبر خيراً لمكان الإرادة الموجودة في القلب؟ ولا يفف ذلك على استعمال محلّ العلم أو الإرادة في الفعل ولا في سببه، ومثل هذا لا يسوغ في القدرة، فثبت أنّ هذا الحكم يختصّها لما هي من اقتضاء صحّة الفعل، فوجب استحالة الفعل بها وهي معدومة.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن يكون المعدوم حالاً في غيره؟

قلنا: لو صحّ ذلك، لوجب أن يتضادّ السواد والبياض على المحلّ في حال عدمهما،

وهذا يقتضي استحالة عدمهما عن المحلّ في حال واحدة كما وجب، لماتضاداً في الوجود استحالة وجودهما في المحلّ في حالة واحدة، ونحن نعلم خلاف ذلك؛ لأنّ الجسم الآخر قد انتفى عنه السواد والبياض معاً في حالة واحدة^١، والذي يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون حيّاً بحياة معدومة، أنّ الحياة لها تأثير في محلّها؛ لأنّها تصيّره بعضاً للحيّ.

وممّا يصحّ به الإدراك بما لأجلها^٢، هذا الحكم الذي ذكرناه، [بأن] يجب لما هي عليه في نفسها ووجودها، من غير أن يوجب الحكم الذي ذكرناه للمحلّ، كوجودها من غير إيجاب صفة للحيّ، في أنّه يقتضي قلب جنسها و تحريفها^٣ عن صفتها الذاتية، وقد علمنا أنّ هذا الحكم لا يتأتّى في الحياة وهي معدومة، فيجب أن يُقتضى على استحالة كون الحيّ بها حيّاً في هذه الحال.

وأيضاً: فإنّ الحياة لجنسها تؤثر في تصيّر الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، و لا يكون كذلك إلاّ إذا كانت موجودة في محلّ، وكانت الأجزاء المتضمّنة إلى محلّها فيها أجزاء من الحياة. ولهذا لا يجوز وجودها في الجزء المنفرد ولا في الجزء المضموم إلى أجزاء لا حياة فيها، وكلّ هذا يستحيل مع العدم. على أنّه تعالى شيء واحد، وكونه شيئاً واحداً، يحيل عليه حكم الحياة الذي هو تصيرها الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد.

فصل

في أنّه [تعالى] لا يستحقّها لمعانٍ لا توصف

فأمّا الكلام على من امتنع من الوصف، لما به كان عالماً و حيّاً و قادراً بالوجود أو العدم والحدوث أو القدم، فلم يُدخله في جملة الأقسام؛ لأنّه مفهوم معقول، لكن الآن بعض الناس تعلق به وجعله شُبّهة، فلا بدّ من بيان ما فيه، وخلاف هؤلاء لا يخلو من أن يكون في المعنى أو عبارة.

١. في الأصل: + ونحن نعلم خلاف ذلك لأنّ الجسم الآخر قد انتفى عنه السواد والبياض معاً في حال واحدة.

٢. في الأصل: + و. ٣. في الأصل: حروفها.

والخلاف في المعنى: هو أن يقولوا: إنّه ممكنٌ، وأمر معلوم أن يخرج من كونه ثابتاً وغير ثابت، وشيء ثابت أنّه يعرى من أن يكون متقدّم الوجود ولا ابتداءً لثبوته وبين أن يكون وجد بعد أن لم يكن موجوداً.

وهذا لا يصحّ من كامل العقل، العلم بأنّ كلّ صفتين اقتضت إحداهما نفي ما أثبتته الأخرى، فمحالٌ أن يعرى شيء من المعلومات منهما، ولا بدّ من أن يكون على إحداهما، والذي بنينا عليه الكلام^١، هو المعنى دون العبارة والأسماء، وإذا كان معنى الوجود والعدم والحدوث أو القدم لا بدّ من أن يكون حاصلًا بهذه المعاني، فلا ضرر في الامتناع من العبارة؛ لأنّه غير مُخلٍّ بما قصدناه.

وليس لأحد أن يقول: كيف يكون ما دلّهم معلوماً ضرورة، وقد خالف فيه ابن كلاب^٢ وسليمان بن جرير^٣ ومن تابعهما؟

وذلك أنّ خلاف هؤلاء عند التحقيق يرجع إلى العبارة دون المعنى.

وأما الخلاف في العبارة: والامتناع من إجراء الوصف على ما هو ثابت، فإنّه موجود على ما هو موجود فيما لم يزل بأنّه قديم، فالذي يُسقطه الرجوع إلى اللغة وموضوعها، وقد علمنا أنّ أهل اللغة وضعوا قولهم «موجود» للتفرقة بين الثابت والمنتهي، وقولهم «قديم» الأزلي الوجود ليفرّقوا^{٣٢/} بينه وبين المتجدّد الوجود، من غير أن يخطر ببالهم كون ما يوصف بذلك ويُفرّق بينه وبين غيره صفةً أو موصوفاً، فيجب على مقتضى اللغة أن يجري ما أجروا من الأوصاف في كلّ موضع عقلنا ما عقلوا، فيما أجروا من أجله الاسم

١. في الأصل: + و.

٢. هو أبو عبد الله بن كلاب، من قدامى المنكلمين وينسب إليه فرقة «الكلابية» وكان يقول: إنّ كلام الله تعالى هو معنى أزلي قام بذاته تعالى. مع أنّه شيء واحد: تورا، وإنجيل، وزبور، وفرقان، وأنّ هذا الذي نسمعه وننلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشاهد والغائب.

٣. هو سليمان بن جرير مؤسس إحدى الفرق الزيدية الثلاث المسماة: (السليمانية)، كان يعتقد بجواز إمامة المفضول على الفاضل، وصحّتها ومشروعيتها، وعليه اعترف بإمامة أبي بكر وعمر، وكان يقول: إنّ البيعة طريق الإمامة، وقال بكفر عثمان وعائشة وطلحة والزبير ومعاوية وغيرهم ممّن حارب عليّاً عليه السلام وخرجوا على إمامته. إنّه سليمان بأنّه دبر بأمر من الرشيد العباسي مكيدةً فقتل إدريس بن عبد الله الحسيني مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب بالتسم.

وأفادوه به؛ لأن الامتناع من ذلك نقص للغة وخروج عنها، فلا فرق بين من خصّ بهذه الأوصاف بعض الذوات دون بعض مع الاشتراك في الفائدة، وبين من خصّ بذلك بعض الأوقات أو بعض الأماكن، وكلّ هذا نقص للغة.

فإن قالوا: معنى قولنا «إن الصفات لا توصف» إنه لا يجري عليها من الأوصاف ما يفيد قيام المعاني بها، [ف] لا تستحقّ الأحوال المعاني^١.

قيل لهم: إذا كان هذا مرادكم فهو صحيح في المعنى، إلا أنه لا يقتضي الامتناع من الوصف بأنها موجودة أو قديمة؛ لأن ذلك لا يقتضي قيام المعاني، بل يفيد التفرقة التي قدّمنا^٢ ذكرها.

فإن قالوا: بل الموجود عندنا موجودٌ بوجودٍ والقديم قديمٌ بقدم، فلهذا منعنا من وصف الصفات بذلك.

قلنا: الذي يبطل ذلك ما تقدّم من أن أهل اللغة لم يبتدئوا بقديمٍ وموجود، إلا الأحوال والفروق التي ذكرناها، بدلالة أنهم يجرون ذلك على ما عقلوا له الحكم الذي ذكرناه، وإن لم يعتقدوا معنىً هو وجود أو قدم، لا على جملةٍ ولا على تفصيل، ولهذا يصفون العَرَضُ بأنه موجودٌ، كما يصفون الجسم بذلك، وإن لم يجيزوا على العرض قيام المعاني؛ لأنه لو كان الموجود موجوداً بوجودٍ وكان القديم قديماً بقدم، لأدّى إلى أن الذات لا توجد حتى يوجد ما لا نهاية له من الذوات، وذلك ما قد بيّن فساده في غير موضع.

هذا على تجاوز منا لما ادّعوه من أن العلم والقدرة وما أشبههما صفات على الحقيقة، وذلك عندنا باطلٌ؛ لأنّ الصفة والوصف عند أهل اللغة واحد لا فصل بينهما، كما لا فصل بين قولهم «وعد وعدة» و«وجه وجهة» و«وزن وزنة»، وإتّما يجرون ذلك على الأقوال دون ما ليس بقول من المعاني، ولهذا يقولون وَصَفَ فلانٌ فلاناً بوصفٍ حسن، وصفة حسنة، ويسمونه على الوجهين واصفاً، ولولا أن ذلك الوصف هو الصفة ما جاز ذلك، على أن الصفة لو كانت هي المعنى دون القول، لكان من فَعَلَ الحركة في نفسه أو غيره يقال: وصف نفسه أو غيره بأنه متحرّك، ولو جب أن يكون للأخرس^٣ [ما] لا يمنع من الوصف،

١. في الأصل: للمعاني.

٢. في الأصل: قدمناها.

٣. في الأصل: للحرس.

كما لا يمنع من فعل المعنى، وهذا ظاهر الفساد.
 وليس لهم أن يقولوا: إنَّ واصفاً مشتقُّ من فعل الوصف، لا من فعل الصفة، ومن فعل الحركة، فقد جعل الصفة دون الوصف.
 وذلك إنَّا قد بيَّنا أنَّ أهل اللغة لا يُفَرِّقون بين الوصف والصفة، على أنَّ واصف إذا كان اسماً للفاعل [و هو] الوصف، فما المشتقُّ من الصيغة^١ للفاعل، ومن شأنهم أن يستقوا من كلِّ الحوادث الظاهرة لهم المثمرة أسماء الفاعلين.
 على أنَّ هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة؛ لأنَّهم يجرون على هذه المعاني أوصافاً كثيرة، مثل قولهم «معلوم» و «شيء» و «علم» و «قدرة» و «حياة» وغير ذلك، وليس كلاب^٢ يصفها مع ذلك بالوجود، وإذا جاز أن توصف بما ذكرناه، ولا يمنع كونها صفات منها، جاز أن توصف بما امتنعوا منه من القدم وغيره.

فصل

في أنه تعالى لا يستحقها لمعانٍ مُحدثة

فأمَّا الذي يدلُّ على أنه لا يستحق الصفات التي ذكرناها لمعانٍ مُحدثة، فهو أنه لو كان قادراً بقدرة مُحدثة، لوجب أن يكون هو الفاعل لها، ومن حقِّ الفاعل أن يكون قادراً قبل أن يفعل، وإذا كان لا يقدر إلا بقدرة يفعلها، ولا يصحَّ أن يفعلها إلا بعد أن يكون قادراً، لتعلّق كلِّ واحد من الأمرين بصاحبه واستحالة معاً.

فإن قيل: دلّوا على أنه لو قدر بقدرة مُحدثة لكان هو المُحدِّث لها؟

قيل: لو فعل تلك القدرة غيره تعالى، لم يخلُ من أن يكون قادراً لنفسه أو بقدرة، وليس يجوز إثبات قادر لنفسه سواه تعالى، لما نذكره في باب التوحيد، والقادر بقدرة لا يتأتى منه فعل القدرة، على أنَّ ذلك القادر بقدرة لا بدَّ أن يكون الفاعل لقدرة غيره، فأمَّا أن يؤدِّي إلى ما لا نهاية له من الفاعلين، أو الاستناد إلى مُحدِّث قادرٍ لنفسه يفعل القدرة، وهو المطلوب في هذا الموضوع.

٢. أي أبو عبد الله بن كلاب.

١. في الأصل: الصفة.

فإن قيل: وما الدليل على أن القادر بقدرته لا يتأتى منه فعل القدرة؟

قلنا: لوجوه:

أولها: إننا قد بينّا أن القدرة وإن اختلفت بمقدورها، لا يختلف في الجنس، وإذا تعذّر على أحدنا فعل القدرة بما فيه من القدر، دلّ على القدرة خارجة من مقدور القدر على كلّ حال.

والذي يبيّن ما ذكرناه، إن أحدنا قد تدعوا الدّواعي إلى زيادة حاله في كونها قادراً، فلو كانت قدرة متعلّقة بالقدر، يصحّ أن يفعلوا، وإن يتبيّن من حاله الزيادة في كونه قادراً، وهذا يتبيّن بالقدر لا بفعل القدر.

وثانيها: إن القدرة لا تتعلّق به تعالى، إلا إذا وجدت في غير محلّ، على حسب وجود إرادته، ومن كان قادراً بقدرة لا يصحّ أن يفعل إلا مباشراً أو متولّداً، وليس يصحّ أن يتولّد الشيء عن السبب في غير محلّه، إلا إذا كان ذلك السبب ممّا يختصّ بجهة كالاكتفاء، وليس يجوز أن يولّد الاعتماد قدرة في غير محلّ ولا شيئاً ممّا يولّده على هذا الوجه؛ لأنّه لا يولّد إلا في جهته، فذاك يجب على هذا أن تكون القدرة أو غيرها ممّا يولّده الاعتماد موجوداً في الجهة التي هي جهة الاعتماد، وكلّ شيء يوجد في جهة لا على سبيل التبع لغيره، فلا بدّ من أن يكون ذا حجم وحيّز، ولا يصحّ على هذه المعاني ذلك بعد أن يكون الاعتماد مولّداً لها.

وثالثها: إن القادر بقدرته لا يكون إلا جسماً، والجسم - على ما بيّناه - لا يكون إلا من فعل القديم تعالى، [و] على فرض [كون] هذا السائل قادراً ولا حيّاً فكيف فعل هذا الجسم؟

ومما يدلّ على أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة مُحدّثة، أن تلك القدرة لا تخلو من أن تكون حالّة فيه تعالى أو في غيره أو موجودة لا في محلّ، ووجودها فيه محال؛ لأنّ القدرة تحتاج في وجودها إلى وجود الحياة في محلّها، والحياة محتاج إلى بنية مخصوصة، والبنية لا تصحّ على ٣٢/ ما ليس [فيه حلول].

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة تحلّ في غيره؛ لأنّ ذلك الغير لا بدّ أن يكون حيّاً، ولو جاز أن يقدر بقدرة تحلّ سواه، لجاز أن يعلم بعلم في غيره ويجهل بجهل في غيره، وهذا يقتضي كونه عالماً جاهلاً بالشيء الواحد على الوجه الواحد إذا علمه عالمٌ وجهله جاهلٌ.

على أنّ القدرة الموجودة في محلّ فيه حياة، يجب أن تكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، ويؤدّي ذلك إلى إثبات مقدور واحد في^١ قادرين، وفساد ذلك يأتي بعون الله. ولا يجوز أن تكون القدرة موجودة لا في محلّ؛ لما قد بيّناه في إبطال كونه قادراً بقدرة معدومة، من أنّ القدرة لا يصحّ الفعل بها إلاّ بأن يستعمل محلّها أو في سببه، وهذا يقتضي أنّ وجودها لا في محلّ يبطل حكمها وصحة الفعل بها.

وبمثل ما قلناه يعلم أنّه لا يجوز أن يكون حيّاً بحياة محدّثة؛ لأنّه كان يجب أن يكون هو المُحدّث لحياته، ومن ليس بحيّ لا يصحّ أن يُحدّث شيئاً. وجميع ما أوردناه في القديم، إذا أورد على هذا الكلام، كان الجواب عنه ما بيّناه، فإنّ الطريقة واحدة.

ومما يدلّ أيضاً على إبطال كونه حيّاً بحياةٍ توجد لا في محلّ، ما قدّمناه في إبطال كون الحياة التي يُحيي بها معدومة من الوجهين معاً، المتضمّنين باعتبار تأثير الحياة، وأنّه يقتضي وجودها في المحلّ.

وأما الذي يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم محدّث، فهو أنّ القول ذلك يوجب أن يكون الذي علم به من فعله، وقد ثبت أنّ العلم لا يقع علماً إلاّ ممّن هو عالم قبل إيجاده، فلو لم يكن عالماً إلاّ بعلم محدّثه، وكان لا محدّثه إلاّ وهو عالمٌ، لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، ولم يصحّ لا كونه عالماً ولا وجود علم، [و] هذه الجملة مبنية على أصليين:

أحدهما: إنّ العلم يجب أن يكون من فعله.

والآخر: إنّ فعل العلم لا يصحّ إلاّ من عالم.

١. في الأصل: أنا.

والذي يدل على الأول: إنه لو لم يكن هو فاعل ذلك العلم، لم يخل فاعله من أن يكون قادراً لنفسه أو قادراً بقدرة، وقد أبطلنا كونه قادراً لنفسه، بما دل على نفي ثانٍ له تعالى، وكونه قادراً بقدرة يمنع من فعل العلم لا في محل، وهو الوجه الذي يتعلّق معه بالقديم تعالى؛ لأنّ القدرة لا يقع العلم بها إلا متولّداً في محلّ القدرة أو مبتدأ في محلّها؛ لأنّه لا جهة للنظر حيث يصحّ أن يولّد في غير محلّه.

وليس يجوز أن يعلم تعالى بما يوجد في المحل؛ لأنّ من حقّ العلم أن يوجد في محلّه الحياة، ويجب أن يكون عالماً لمن تلك الحياة حياةً له، وقد شرحنا ذلك قبل هذا الموضوع، فلم يبق بعد ذلك إلا أن يكون العلم من فعله.

والذي يدل على الأصل الثاني: إنّ العلم قد ثبت أنّه لا يكون علماً بجنسه، وإنّما يكون كذلك لو وقع منه على وجه^١، وأنّ كلّ وجه يقع عليه، فيكون علماً أو يقتضي كون فعليته عالماً، وإنّما قلنا: إنه لم يكن علماً بجنسه، أنّا قد نجد من جنسه ما ليس بعلم. ألا ترى أنّ اعتقاد كون زيد في الدار في وقت مخصوص تقليد^٢ من جنس بأنّه في الدار، بدلالة أنّه إنّما ينفي أحدهما فيبقى الآخر، ولأنّ كلّ واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر^٣، ولأنّهما قد اشتركا في تعلّق بما يتعلّقان به على أخصّ الوجوه، وكلّ ذلك يوجب التماثل، وإذا لم يكن علماً بجنسه، ولم يجز أن يكون علماً لحدوثه، ولا لوجوده ولا لشيء يشاركه التقليد فيه، ولا أن يكون كذلك لعلّة، ولا بالفاعل متى لم يكن عالماً بالفاعل أنّه يحدثه على بعض الوجوه التي نذكرها؛ لأنّه كان يمتنع أن يقع على بعض الوجوه التي نذكرها، ثمّ لا يكون علماً لعدم^٤ ما يدّعيه من العلة، أو لأنّ الفاعل إلى كونه عالماً بالفاعل، أو وجود العلة من غير أن يكون على بعض ما نذكره، على أنّ العلة التي يدّعي مع التقليد الذي توجد فينا لشيء مخصوص، كحالها مع العلم الموجود فينا لغيره، لعدم اختصاص أحدهما دون الآخر، فليس بأن يوجب كون أحدهما علماً أولى من الآخر، وإذا استحال ذلك، ثبت أنّه لا يكون علماً إلا لحدوثه على بعض الوجوه، وأمّا الوجوه التي إذا وقع عليها لا اعتقاد كان علماً، فالذي ذكره أبو هاشم وأبو علي ثلاثة أوجه:

١. هكذا نفراً الجملة في الأصل. ٢. في الأصل: تقليداً. ٣. في الأصل: إلا لآخر.

٤. في الأصل: محاد. ٥. في الأصل: للعدم.

أحدها: أن يقع العلم متولداً على النظر.
والأمر الثاني: أن يقع بأن نذكر كيفية النظر، نحو ما يفعله المنتبه من نومه.
والثالث: أن يكون من فعل العالم بمعتقده، نحو ما يفعله القديم تعالى فينا من العلوم
الضرورية.^١

وأضاف من تأخر عنهما إلى ذلك وجهين آخرين:
أحدهما: أن يعلم في الجملة أن من حقّ الموصوف بصفة أن يكون بصفة أخرى أو حكم
آخر، فمتى علم^٢ شيئاً يستحقّ الصفة الأولى على التفصيل، فلا بدّ من أن يفعل اعتقاداً
لكونه على الصفة الثانية والحكم، فيكون هذا الاعتقاد علماً، لتقدّم العلم الأول.
ومثاله: العلم في الجملة بقبح الظلم مفضلاً، وأن من حقّ المُحدّث أن يكون له مُحدّثاً،
وأنه متى |حدث| علماً [و] ظلماً بعينه، ومحدّثاً معيّناً، فعل العلم بقبح الظلم مفضلاً،
وحاجة المُحدّث إلى المُحدّث مفضلاً.

والوجه الآخر: أن يكون الاعتقاد علماً بوقوعه ممّن^٣ تذكر كونه عالماً، وأجرى ذلك
العلم بالمعتقد المجرى العلم بالمعتقد، كما أجرى الذكر النظر.
وقد زيد على ذكر هذه الوجوه الخمسة وجهٌ سادس على مذهب لأبي هاشم خاصة،
وهو أن يكون الاعتقاد علماً؛ لأنّه اعتقاد لمن هو عالمٌ بالمعتقد، وإن كان لمّا فعله لم يكن
عالمًا للمعتقد.

ومثاله: أن يعتقد تقليداً، ككون زيد في الدار، ثمّ يشاهده، فيصير الاعتقاد أولاً علماً
لكون الأوّل علماً.

فإن قيل: من أين أنّ الاعتقاد لا يكون علماً إلاّ بما حصرتم من الوجوه؟
قلنا: لوجه يعقل سوى ما ذكرناه، ولو جوّزناه وجهاً واحداً، لصحّ أن يبتدئ أحدنا
فيفعل العلم من غير أن يوقعه على أحد الوجوه التي ذكرناها، ولا يجوز أن يكون مشاهدة
الأدلة وجهاً لكون الاعتقاد علماً، فإنّ أحدنا قد يشاهد الأدلة التي على الله تعالى
وأحواله، ولو اعتقد ابتداءً في حال مشاهدتها كونه تعالى قادراً مثلاً لم يكن هذا الاعتقاد

٣. في الأصل: من.

٢. في الأصل: علماً.

١. في الأصل: الضرورة.

٤. في الأصل: لما.

علماً، لتعلّقه بما يدركه المعتقِد؛ لأنّ الصغير و المجنون يُدركان ولا يعلمان، ولأنّهُ قد يُدرك الملبس وبعته ولا يكون عالماً.

وليس يمكن أن يقال: ^١ إنّ الإدراك /٣٣/ يؤثر في كون الاعتقاد علماً، بشرط كمال العقل. لأنّ هذا جعل للشيء شرطاً في نفسه، إذ من كمال العقل العلم بالمدركات، وإنّما قلنا: إنّ الاعتقاد إذا وقع على أحد هذه الوجوه كان علماً، من حيث اقتضى بوقوعه على كلّ وجه منها سكن النفس إلى معتقده.

والكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها، أنّ الاعتقاد عليها يكون علماً ويتميّز بعضها من بعض، والردّ على من ذهب فيها إلى التداخل، يطول، وفيما ذكرناه كفاية. وقد ثبت بجملة ما أوردناه أنّ العلم لا يقع إلّا من عالم؛ لأنّ ما يفعله عن النظر لا بدّ أن يكون فاعله عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ، والمتذكّر للنظر والاستدلال هو عالم، لأنّ الذكر للشيء هو العلم به، والعالم بالمعتقد الأمر فيه أوضح، وكذلك العالم على سبيل الجملة، بأنّ من كان على صفة فلا بدّ أن يكون على أخرى، وكذلك المتذكّر لكونه عالماً، فصحّ ما أوردناه وقصدناه بالكلام إليه.

واعلم أنّ الكلام في أنّه تعالى عالم بعلم مُحدّث، وقادر بقدره مُحدّث، يدخل فيه ثلاث مسائل:

أولاهنّ أن يقال: لا يعلم شيئاً إلّا بعلم مُحدّث، ولا يقدر إلّا بقدره مُحدّث. والمسألة الثانية أن يقال: إنّهُ يعلم بعض المعلومات لنفسه وبعضها بعلم مُحدّث، وكذلك في القدرة.

والمسألة الثالثة أن يقال: إنّهُ يعلم بعض ما يعلمه لنفسه بعلم مُحدّث، حتى يكون عالماً به من الوجهين، كذلك في القدرة.

وهذه المسائل لا يمكن كلّها في الحياة؛ لأنّها ممّا يتعلّق بغيرها، كتعلّق العلم والقدرة. وقد تقدّم الجواب عن المسألة الأولى في العلم والقدرة.

فأمّا المسألة الثانية فالجواب عنها: أنّها إذا بطل كونه تعالى عالماً بعلم قديم، - على ما

سندكره مضافاً إلى ما بيّناه من إبطال كونه عالماً بعلم مُحدّث أو معدوم - وجب أن يكون عالماً لنفسه، ومن حقّ العالم لنفسه أن يعلم جميع المعلومات، ولا يصحّ أن يكون فيها ما لا يجب كونه عالماً به.

والذي يدلّ على ذلك أنّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالمين، لا تعلّق المعلوم والعالم، من صحّة كونه عالماً بكلّ معلوم لغير اختصاص، وإذا كان عالماً لنفسه وجب في كلّ ما صحّ أن يعلمه ثبوت كونه عالماً به؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت.

والذي يدلّ على أنّ تعلّقه تعلّق العالمين أشياء:

منها: إنّ الأفعال المحكمة إنّما صحّت منه لأجل هذا التعلّق، وهذا الحكم يختصّ العالم دون العلم، لاستحالة الفعل المحكم من العلم.

ومنها: إنّّه لأجل هذا التعلّق يجب كونه حيّاً، وتعلّق العلم بمعلومه لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه.

ومنها: إنّّه لو تعلّق^٢ بالعلوم، لوجب كونه من جنس العلم؛ لأنّ العلوم إنّما يتمثل بالمشاركة في التعلّق بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد، في الوقت الواحد.

ومنها: إنّّه قد وقعت منه تعالي أفعال كثيرة، يدلّ على كونه عالماً بمعلومات كثيرة، والعلم لا يصحّ أن يتعلّق على سبيل التفصيل بأكثر من معلوم واحد، فثبت أنّ تعلّقه تعالي يخالف تعلّق العلوم.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ المعلومات لا اختصاص فيها، وأنّ كلّ عالم يصحّ أن يعلم كلّ معلوم فظاهر؛ لأنّه لا معلوم يشار إليه إلاّ يصحّ أن يعلمه كلّ حيّ، كما أنّه لا مُدرك إلاّ ويصحّ أن يُدرّكه كلّ مُدرك، ومرادُ إلاّ ويصحّ أن يريدّه كلّ مرید، وإنّما جاز الاشتراك في المعلوم ولم يجز في المقدورات؛ لأنّ العالم يعلم الشيء على ما هو عليه، ولا يصير على بعض الصفات بالعالم والقادر بجعل الشيء على صفة، فهذا لم يصحّ فيه الاشتراك.

وإذا ثبت الجملة التي ذكرناها وكان تعالي عالماً، وجب لنفسه أن يعلم الجميع؛ لأنّ الصحّة لا تفارق الوجود في صفات النفس.

١. في الأصل: + كونه. ٢. في الأصل: + تعلق.

وليس لأحد أن يدعي في المعلومات ما لا يصحّ أن يعلمه لما يتّنا، ولأنّه [لما] لم يصحّ أن يعلمه لنفسه، لم يصحّ أن يعلمه أيضاً بعلم مُحدّث، وليس هو بأن يعلم بعض المعلومات لنفسه بأولى من سائرهما، مع صحّة كونها عالماً بالجميع، وهذا الاختصاص بينها وبين بعضها دون بعض، وإذا وجب كونه عالماً بنفسه لشيء منها، فإنّما وجب من حيث صحّ أن يكون معلوماً له، وجاز لكلّ في هذه القضية واحدة^١، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات لنفسه، وإذا وجب ذلك لم يبق ما يقال: إنّه يعلمه بعلم مُحدّث.

وأما الجواب عن هذه المسألة إذا سألنا عنها في كونه تعالى قادراً فهو:

إنّه قد ثبت أنّ تعلّقه بمقدوراته تعلّق القادرين، لا تعلّق القدر؛ للوجوه التي ذكرناها في أنّ تعلّقه بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم، سوى الوجه الواحد الذي اعتمدنا فيه على وجوب كونه من جنس العلم؛ لأنّ ذلك لا يتأتّى في القدرة؛ لأنّه تعالى لا يتعلّق بنفس ما يتعلّق به القدر.

وإذا ثبت ذلك، وجب في كلّ ما صحّ أن يكون مقدوراً له، كونه قادراً عليه من حيث كان قادراً للنفس، وكانت صفة النفس متى صحّت وجبت، وإذا كان قادراً على الكلّ لنفسه، لم يبق ما يقال: إنّه يقدر عليه بقدرة مُحدّثة.

وإنّما خصّصنا الكلام في المقدورات وقلنا: يجب أن يكون قادراً على كلّ ما صحّ أن يكون مقدوراً له، ولم نقل مثل ذلك في المعلومات؛ لأنّ في المقدورات ما يستحيل كونه تعالى قادراً عليه، من حيث كان مقدوراً لغيره، وليس كذلك المعلومات؛ لأنّ الاختصاص لا يتأتّى فيها، وما قدّمناه من قبل - من أنّ القدرة لا تصحّ الفعل بها إلا إذا كانت في محلّ، من حيث كان من حكمها استعمال محلّها في الفعل أو سببه - يبطل كونه قادراً بقدرة مُحدّثة لا في محلّ على كلّ حال.

فأما الجواب عن المسألة الثالثة فهو: إنّه لو كان عالماً بعلم مُحدّثٍ بعض ما يعلمه لنفسه، فوجب أن يكون ذلك العلم موجوداً لا في محلّ حتى يصحّ اختصاصه به دون غيره، ولا يصحّ أن يفعل العلم في غير محلّ إلا هو تعالى، فيجب أن يكون قادراً على ضده في

١. هكذا نقرأ الجملة في الاصل.

الجنس، وذلك يقتضي كونه قادراً على الجهل أن يفعله لا في محلّ، ولو قدر عليه لصحّ أن يفعله، ولو فعله لم يخل حاله من وجوده^١:

إمّا أن يوجب كونه تعالى جاهلاً ويخرج عن كونه عالماً؛

أو يجتمع له الصفتان،

أو يوجب كون غيره جاهلاً،

أو يكون جهلاً لا يجهلانه أحد،

وكلّ ذلك محلّ؛

لأنّ الأول يقتضي خروجه تعالى عن صفته الذاتية مع صحّتها عليه، وذلك يستحيل، كاستحالة وجود ما ينفي ذاته ويخرجه عن الوجود، من حيث كان موجوداً لنفسه. واجتماع الصفتين له تعالى معلوم استحالته.

وإيجاب الجهل كون [أو] غيره جاهلاً باطل؛ لأنّها إذا وجد على الوجه الذي يوجد عليه إرادة القديم تعالى، فلا يجوز أن يوجب الحال لغيره.

و وجود جهل / ٣٤/ لا يتعلق بأحد يقتضي [وجود] جنسه، وكلّ قول يؤدّي إلى ما ذكرناه وفتننا^٢ من الوجوه^٣ فهو فاسد.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ ذلك العلم الموجود لا في محلّ يجب أن يكون من فعله؟ قلنا: لأنّ القادر بقدرته لا يصحّ أن يفعل العلم في غير محلّ؛ لما تقدّم من أنّ العالم^٤ إمّا أن يفعل ابتداءً في محلّ القدرة، أو متولّداً عن سبب لا جهة له^٥، فتولّده في غير محله، على أنّ غيره لو صحّ أن يفعله بالقدرة في غير محلّ، لوجب كونه قادراً على ضده الذي ينافيه، ولو فعله لأدّى إلى الفساد الذي ذكرناه، فليس يختلف الحكم المقصود على كلّ حال.

فإن قيل: دلّوا على أنّ للعلم^٦ ضدّاً؟

قلنا: قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشيء على صفة في بعض الأحوال

٣. في الأصل: الفسلا.

٢. في الأصل: فصلا.

١. في الأصل: وجوب.

٦. في الأصل: العلم.

٥. بياض في الأصل.

٤. في الأصل: العلم.

واعتقاد أنه ليس عليه ما في تلك الأحوال لا لوجهٍ معقول سوى التضادّ، فيجب تضادّهما وتنافيهما على الحيّ، وهذا واجب في كلّ اعتقادين جريا هذا المجرى، فظهر بذلك أنّ الاعتقاد إذا تعلق بالعكس من متعلّق العلم، يجب أن يضادّه وينافيه.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أنّ اجتماع هذين الاعتقادين إنّما تعذرّ لا للتضادّ، لكن لما يجري مجرى الداعي، وهو العلم باستحالة كون الذات على صفةٍ، وأن لا يكون عليها، ويجري امتناع ذلك، وإن لم يكن للتضادّ مجرد اعتقاد الضدّين، وإرادة الضدّين في أنّ اجتماعهما يتعذرّ لما يرجع إلى الداعي.

وذلك أنّ كلّ شيئين^١ تعلقا بغيرهما وعلمنا أنّ أحدهما قد تعلق بالعكس من متعلّق الآخر، فلا بدّ من الحكم بتضادّهما، ولذلك حكمنا بتضادّ الإرادة والكرهية والقدرة والعجز، لو ثبت أنّ ذلك معنى، وبذلك فرّقنا بين إرادة الضدّين والإرادة والكرهية إذا تعلقنا بالشيء الواحد على الوجه الواحد.

على أنّ العلم الذي أشاروا إليه وادّعوا بمنع اجتماع هذين الاعتقادين على سبيل الداعي، وهو العلم بأنّ الذات لا يجوز أن يكون على صفةٍ، وأن لا يكون عليها، لا يخلوا من أن يكون مضادّاً للاعتقاد المتعلّق بالعكس من متعلّقه أو غير مضادّ له، وإنّما لا يجتمع معه لداعٍ آخر.

فإن كان الأوّل: فبما يقتضي في هذين الاعتقادين التضادّ، وإنّ تعذرّ اجتماعهما، لم يكن للدّاعي يقتضي مثله في الاعتقادين اللذين ذكرناهما. وإن كان الثاني: وجب إثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات.

وليس هذا ممّا قلناه في اعتقاد الضدّين وإرادة الضدّين، [من أنّ الصارف عنهما هو العلم بتضادّ متعلّقيهما؛ لأنّنا قد ننهي إلى اعتقادين نحكم باستحالة اجتماعهما للتضادّ لا لداعٍ آخر، وهما اعتقاد تضادّ الضدّين، واعتقاد أنّهما غير متضادّين، ولا يمكن من خالفنا مثل ذلك؛ لأنّه لا يقف في باب الدواعي على حدّ، فلزمه إثبات ما لا يتناهى دوننا.

على أنّ الجهل لو ثبت تعذرّ اجتماعه مع العلم المتعلّق بعكسه لا للتضادّ، كان كما

١. في الأصل: شيء.

٢. في الأصل: + من.

ذكروا لم يُخلَّ بما أردناه، وذلك أنَّ القديم تعالى إذا كان قادراً على العلم، فيجب أن يكون قادراً على الجهل؛ لأنَّ من حقَّ القادر على نفسه أن يقدر على كلِّ جنس يقدر عليه بالقدرة؛ لأنَّ حاله في المقدورات أزيد من أحوال القدر - على ما سنبيته من بعد - فكان يجب على هذا أن يكون قادراً على فعل الجهل على الوجه الذي فعل عليه العلم، وإن لم يكن ضدّاً، ولأدبى صحّة وجوده إلى وجوه الفساد الذي قدّمناه.

فإن قيل: بأيّ شيء تنكرون أن يكون كذلك للعلم ضدّ في الجنس، وإن لم يكن ضدّاً منافياً على الحقيقة؟

قلنا: قد ثبت أن لعلمنا^٢ ضدّاً في الحقيقة منافياً، فإذا ثبت ذلك فيه بيانٍ لذلك العلم الذي هو من جنسه [الوجب] أن يشتركا^٣ فيه.

وأيضاً: فإنّ تجويز ذلك يؤدّي إلى تجويزه في الألوان، [و] أن يكون له ضدّ في الجنس، وإن لم يكن منافياً، وهذا يوجب أن يكون في الجواهر ما يستحيل انتقاله من جهته.

وأيضاً: فإنّ التضادّ في الجنس متى لم يبتني على التضادّ الحقيقي، لم يعقل ولم يصحّ إثباته، وهذا يبطل أن يكون لبعض المعاني ضدّ في الجنس، ولا يكون ضدّاً على الحقيقة. والذي يدلّ على أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ضده، يأتي من الكتاب في موضعه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: من أين إذا كان للعلم ضدّاً، وكان قادراً على^٤ ضده، أنّه يصحّ منه إيجاده لا في محلّ؟ لأنّ الذي يقتضيه كونه قادراً على الشيء، أن يكون قادراً على ضده، ولا يقتضي ذلك صحّة إيجاد ضده على كلِّ وجه صحّ إيجاده عليه، أو ليس أحدكم قادراً على أن يبتدي الجهل، ولا يقدر على فعل ابتدأ به لا من الجهل؟

قلنا: إذا ثبت أنّ العلم [له] ضدٌّ ينافيه، فلا بدّ من أن يكون القادر عليه قادراً على أن يفعله على الوجه الذي ينافيه، وإذا كان العلم موجوداً لا في محلّ، وجب فيما يضافه

١. في الأصل: العلم.

٢. في الأصل: بعلمنا.

٣. في الأصل: شركا.

٤. في الأصل: عليه.

وينافيه أن يوجد على هذا الوجه، ولذلك لما كان أحدنا يصحّ أن يفعل العلم في قلبه وكان قادراً على الجهل الذي هو ضده، صحّ أن يفعله في قلبه، على الوجه الذي ينافيه عليه العلم، وبما يكشف عن ذلك أنّ الطريق الذي يعلم القادر على الشيء قادراً على ضده، إنّما يظهر في المنافي دون المتضادّ في الجنس، وإنّا نحمل ما لا يتنافى في وجوب كونه قادراً عليه على المتنافي، فالأصل في كون القادر قادراً أن يقدر على الضدّين المتنافيين، وما عدا ذلك فرع له وتابع.

وإنّما قلنا: إنّ العلم لا يبتدأ على بعض الأحوال على حدّ ما يبتدأ الجهل؛ لأنّ العلم لم يكن علماً لجنسه، وإنّما يكون كذلك لوقوعه على وجوه مخصوصة يجب أن تراعى، والجهل ليس يراعى فيه من الوجوه ما يراعى في العلم، فلذلك جاز ابتدائه على كلّ حال. وبعد، فإنّ العلم لا يضادّ الجهل من حيث كان علماً، وإنّما يضادّه من حيث كان اعتقاداً للشيء على ما هو به، ويصحّ من القادر ابتداءً هذا الاعتقاد الذي يرجع التضادّ في الحقيقة إليه على كلّ حال، كما يصحّ أن يبتدأ بالجهل. فإن قيل: ألا كان هذا الجهل مقدوراً له، ويكون ما هو عليه في كونه عالماً لنفسه كالمانع من وجوده؟

قلنا: هذا يبطل من وجوه أربعة:

أولها: إنّ ما حال وجود الشيء على كلّ وجه، يحيل كونه مقدوراً؛ لأنّ كونه مقدوراً لا بدّ معه من صحّة وجوده على كلّ وجه ما، وكلّ شيء يتعذّر لمانع فلا بدّ من صحّة زواله على بعض الوجوه، ولولا صحّة ٣٥/ هذه الجملة لالتبس المعذور بالمستحيل. ثانيها: أن يكون عالماً لنفسه، ليس بأن يمنع من فعل الجهل، أولى من أن يقال: إنّ كونه قادراً لنفسه، عليه يقتضي صحّته؛ لأنّ المنع لا يجوز على القادر لنفسه. وثالثها: إنّ ما يستحيل وجوده على كلّ حال، لا يكون ضدّاً لغيره في الحقيقة، وقد بيّنا أنّ ذلك العلم ضدّاً على التحقيق. ورابعها: إنّ هذا القول يوجب أنّ في الأجناس ما يستحيل عليه الوجود؛ لأنّ ذلك

١. في الأصل: هذه.

٢. في الأصل: ضدّاً.

الجهل إذا كان إنَّما يمنع من وجوده كونه تعالى عالماً لنفسه، والقديم تعالى يستحيل خروجه عن هذه الصفة، فيجب على هذا استحالة وجود ذلك الجهل، ويحال أن تكون ذاتٌ معدومة يستحيل عليها الوجود على كلِّ حال، لما قد بيِّن في مواضع كثيرة.

فإن قيل: ما أنكرتم من صحّة وجود ذلك الجهل، وإن لم يجهل به أحدٌ، ويمنع من تعلّقه به تعالى كونه عالماً لنفسه، ومن تعلّقه بغيره وجوده على غير الوجه الذي معه يثبت التعلُّق؟

قلنا: الجهل لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلاً، أو^١ ما^١ يمنع من إيجابه يمنع من وجوده، كما أن ما منع من كون الميِّت عالماً يحيل وجود العلم في قلبه، وما منع من كون الجوهر كائناً ببعض الأكوان يحيل وجوده، على أن تعلُّق الجهل بغيره في رجوعه إلى ذاته، كما يجابه كون الجاهل جاهلاً، فلو جاز وجوده من غير أن يحيل به جاهلٌ، لجاز وجوده غير متعلِّق بما يتعلَّق به، وهذا يؤدِّي إلى فساد وجوده وقلب جنسه.

فإن قيل: أليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به، وألّا جاز في الجهل بما ألزمناكموه؟

قيل: الفرق بين الأمرين أن العلم وإن لم يتعلَّق في بعض المواضع بمعلوم، وليس يخرج من أن يوجب الصفة المخصوصة بالغير، وبذلك يظهر حكم صفته النفسية، ويكون لوجوده^٢ مزية عدمه، والجهل إذا لم يوجب كون أحدٍ جاهلاً لم يتعلَّق بمجهول، وإذا لم يتعلَّق بمتعلِّق، ولا أوجب صفته بموصوف، لم يكن لوجوده مزية على عدمه.

فإن قيل: أليس قد أجاز عندكم بعضُ خروج كونه تعالى قادراً على المقدور عند وجوده، وإن كان قادراً لنفسه، من حيث أحال وجود المقدور من كونه قادراً بقلبه، وإلّا جاز خروجه عند وجود الجهل من كونه عالماً، لاستحالة كونه عالماً مع وجود هذا الجهل؟

قلنا: ليس يخرج القديم تعالى عند وجود مقدوره من كونه قادراً، ولا يزول التعلُّق أيضاً متى كان المقدور ممّا تجوز عليه الإعادة؛ لأنّه على هذا لا يصحّ منه إيجاده

١. في الأصل: ممّا. ٢. في الأصل: + على.

في الثالث، إن لم يجز في الثاني، كما أن القدرة تتعلق بإيجاده في المقدور في العاشر، وإن لم يجزها أن توجد في الثاني، ومتى نقص وقت المقدور في العاشر، فلا بد من القول بأنّ التعلّق قد زال، غير أنّ الصفة التي تعالی لم يزل من حيث كان له بكونه قادراً على المقدورات كلّها صفةً واحدةً.

وبهذا يسقط الاعتراض عمّن ذهب إلى المذهب الذي سئل عليه السؤال الذي أوردناه، يقول:

وجود المقدور محالٌ، لكونه مقدوراً في نفسه، ولهذا استحال كونه تعالی قادراً عليه، وكون الشيء مجهولاً بجهل لا يحيل كونه معلوماً في نفسه. ألا ترى أنّ غير هذا الجاهل يصحّ أن يعلمه، فلو خرج كونه عالماً لأدّى إلى خروجه عمّا يستحقّه لنفسه مع صحّته. على أنّه قد حصل ما يؤثّر في كونه عالماً، وصحة كون الشيء معلوماً في نفسه ثانيةً، وما يؤثّر في كونه جاهلاً من وجود الجهل، فليس قول من قال: إنّ كونه تعالی عالماً يجب لما عليه في ذاته، بشرط أن لا يطرأ عليه هذا الجهل، بأولى من قول القائل: إنّ الجهل إنّما يوجب كونه جاهلاً، بشرط أن لا يكون الواجب، لكونه عالماً حاصلاً، وهذا يوجب إمّا انتفاء تأثير الأمرين أو اجتماع التأثيرين، وكلّ ذلك فاسد.

فإن قيل: ألا جاز وجود الجهل الذي ذكرتموه، واستحالة قول من قال: إنّّه يوجب كونه جاهلاً، أو يكون غير ذلك^١، أو لا يوجب شيئاً من ذلك، كما أخبر الجواب بالنفي والإثبات عن سؤال من سأل فقال: لو فعل الظلم هل كان يدلّ على جهله وحاجته؟

وإثبات الموجب والمنع من الموجب نقضٌ، وليس كذلك العلم؛ لأنّه لا يوجب كون فاعله جاهلاً ولا محتاجاً، ولا يدلّ على ذلك من حال فاعله لجنسه، فالتقدير لوجوده، والامتناع من القول بأنّه يدلّ أو لا يدلّ لا يكون نقضاً ولا امتناعاً من الموجب مع ثبوت الموجب.

ومما يجاب به عن ذلك أن يقال: إنّما جاز أن نمتنع من الجواب في باب الظلم بأنّه يدلّ أو لا يدلّ؛ لصحة أصولٍ تقررت بالأدلة.

١. في الأصل: غيره كذلك.

منها: إنّه قادر على الظلم كقدرته على العدل.

ومنها: إنّه عالمٌ غني.

ومنها: إنّ القبيح فيما بيننا لا يختاره إلا جاهل لقبحه أو معتقداً للحاجة إليه.

فإذا كان الجواب بالإثبات أو بالنفي ينقض بعض هذه الأصول المقررة، وكذلك إنّ نفينا كونه قادراً على الظلم هرباً من لزوم عهدة هذا السؤال، وجب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالأدلة، ولم يثبت الدليل بدليل صحيح أنّه قادرٌ على فعلٍ يفعله لا في محلّ، فيجوز وجوده، ويمنع ممّا يؤدّي إليه؛ لأنّنا في اعتبار ذلك وتأمّله، ولهذا الاعتبار ولما يؤدّي إليه نحكم بفساده.

ولو شاع مثل هذا الاعتراض، لساغ لكلّ مبطل أن يتمسك بالباطل ويمتنع بما يؤدّي إليه فيقول: إنّه تعالى جسمٌ، فإذا أزمناه أن يكون مُحدّثاً، امتنع من ذلك وقال: دلالة قدمه توقيتني من ذلك، فأنا أثبتّه جسماً وأمتنع من حدوثة قياساً على امتناعكم في الظلم، وهذا ظاهر الفساد لما ذكرناه.

وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يصحّ أن يعلم بعلم مُحدّثٍ، أنّ العلم يمنع من قبل ضده لما عليه في ذاته، كما أنّ إيجابه للحالة المخصوصة راجع أيضاً إلى ذاته، ووجوده غير مانعٍ من ضده، فوجوده غير موجب للحال التي يحصل للعالم به في إيجاب خروجه عمّا هو عليه في ذاته، وكونه تعالى عالماً بذاته لجميع المعلومات، يقتضي استحالة وجود ضدّ هذا العلم، وهذا يقتضي كون ذلك العلم غير مانعٍ من قبيل ضده، وقد بيّنا فساد ذلك، وعلى مثل هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضى من الكتاب على أنّ القديم لا ضدّ له.

وأما الذي يدلّ على أنّه لا يقدر بقدرة مُحدّثة على بعض ما يقدر عليه لنفسه، فهو أنّ ذلك يقتضي أنّ وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الأحكام المعقولة، ومثل ذلك معلومٌ فساداً.

والذي يدلّ على ما ذكرناه، هو أنّه لا يمكن أن يقال مع وجودها يصحّ حدوث مقدورها؛ لأنّه من حيث كان ٣٦/ قادرًا لنفسه يجب أن يقدر على كلّ ما يصحّ أن يكون

مقدوراً له، ومقدور هذه القدرة يصحّ كونه مقدوراً له، فيجب أن يكون قادراً عليه، ولا يكون لحدوث هذه القدرة تأثير في صحّة وجوده.

ولا يصحّ أن يقال: إنّما يمنع وجودها من وجود ضدها؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّه لا ضدها، ولهذا لم نعتمد في نفي القدرة المُحدثة هاهنا على ما اعتمدنا عليه في نفي العلم، من اعتبار القدرة على ضده، على أنّه لو ثبت للقدرة ضدٌّ لكان وجوده ممتنعاً، لا لمكانها بل لكونه قادراً لذاته.

ولا يمكن أن يقال: إنّها تتعلّق مع الوجود؛ لأنّه لا يصحّ أن يتعلّق، ولا تأثير لها في صحّة وجود المقدور.

ومما يدلّ أيضاً على فساد ذلك، أنّ فيه إيجاباً لكون المقدور الواحد مقدوراً من وجهين، وذلك يبطل بما يبطل به كون المقدور من الواحد مقدوراً بقدرتين.

ومما يدلّ على أنّه لا يقدر بقدرة مُحدثة، ما تقدّم من اعتبار كون حكم القدرة، وأنّ الفعل لا يصحّ بها إلاّ بعد استعمال محلّها في الفعل أو سببه، وذلك يمنع من وجودها لا في محلّ، وهو الوجه الذي تعلّقت بالقديم تعالى لو تعلّقت عليه.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لا يصحّ أن يحيى بحيّة مُحدثة وإن كان حيّاً لنفسه، فهو ما تقدّم من اعتبار حكم الحياة، وأنّ وجودها في غير محلّ لا يصحّ، فلا معنى لإعادته.

فصل

في أنّه [تعالى] لا يستحقّ هذه الأحوال لمعانٍ قديمة

الذي يدلّ على ذلك، أنّه كان يجب في هذه المعاني القديمة أن تكون مثله، وأن يستحقّ مثل ما يستحقّه تعالى من الصفات الراجعة إلى ذاته، وأنّه يستحقّ هو تعالى مثل ما يستحقّه هي من الصفات الراجعة إلى ذواتها، وهذا يقتضي أن يكون في نفسه على صفة العلم والقدرة والحياة، فيكون علماً عالم^١ وقدرة قادراً، وكذلك تكون هذه الصفات على مثل ما هو عليه، فتكون عالمة قادرة، وأن تكون لبعضها صفة بعضٍ لاشتراك الكلّ

١. في الأصل: علماً.

٢. في الأصل: قادراً.

في القدم المستحقّ للنفس، ويقتضي ذلك الاستغناء بمعنى واحد منها عن جميعها، وهذا إن جاز جاز الاستغناء بذاته عن جميع المعاني.

وهذا الكلام لا بدّ فيه من بيان أصول:

أولها: إنّه تعالى مخالف لغيره.

وثانيها: إنّه إنّما يخالف ما يخالفه بكونه قديماً.

وثالثها: إنّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له ومشاركاً في سائر صفات

نفسه، وإنّه يستحيل على الذاتين أن يتّفقا من وجه ويختلفا من آخر.

ورابعها: كيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام لهم.

فأما الكلام على الأصل الأول: فإنّه تعالى مخالف لغيره، وظاهر أنّه معلوم أنّ كلّ ذاتين

لا بدّ فيها من أحد أمرين:

إمّا أن يكون كلّ واحد منهما يسدّ مسدّاً الأخرى فيما يرجع إليها،

أو لا يكون كذلك.

والأول: هو الحكم الذي يُعبّر عنه بالتماثل.

والثاني: هو الذي نسّميه المخالفة.

وقد ثبت إنّ القديم تعالى يجب له من الصفات؛ لكونه قديماً وعالماً وقادراً وحيّاً ما

لا يجب لغيره، ويستحيل عليه من الصفات كالتحيّز والحلول، أو أن يكون في جهة، إلى

غير ذلك ممّا لا يستحيل على غيره، فيجب أن يكون مخالفاً لغيره؛ لأنّه ليس معنى

الخلاف أكثر ممّا ذكرناه.

وأما الكلام على الأصل الثاني: فهو إنّه إذا ثبت كونه تعالى مخالفاً لغيره، لم يخلُ من

أن يخالفه بكونه ذاتاً، أو لوجود معنى وإن لم توجد له صفة، أو لاختصاصه بصفة؟

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّه لا بدّ ممّا ذكرناه، من حيث لا يصبّح أن يخالف ما يخالفه لالوجه؛

لأنّ ذلك يقتضي أنّه ليس بأن يكون مخالفاً أولى من أن يكون مماثلاً.

والذي يدلّ على أنّه لم يخالف بكونه ذاتاً، أنّ مخالفه أيضاً ذات، وليس يجوز

أن يخالفه ويتميّز منه ممّا يشتركان فيه.
ولا يجوز أن يخالفه لوجود معنى؛ لأنّ الكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه، في أنّه لا بدّ أن يكون مخالفاً لغيره أو مماثلاً، وكان يجب من إثبات المعاني ما لا يتناهى.
وأيضاً: فكان يجب أن لا يعلمه مخالفاً لما ليس بقديم، إلّا من علم ذلك المعنى الذي أسند الخلاف إليه؛ لأنّ ما لا يؤثر في الخلاف يجري مجرى ما يؤثر في الحسن والقبیح والوجوب، فكما أنّه لا يصحّ أن يعلم كون الشيء حسناً أو قبيحاً أو واجباً، إلّا من علم الوجه المؤثر في ذلك إمّا على جملة أو تفضيل، فكذلك يجب أن لا يعلم كون الشيء مخالفاً إلّا من علم المؤثر في ذلك، وقد علمنا فساد ذلك، وأنّ أحدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير أن يعلم معنى آخر، فلم يبق إلّا أنّه إنّما يخالف لاختصاصه بصفة، ولم تخل تلك الصفة من أحد أمور:

إمّا أن تكون من صفات الأفعال.

وإمّا أن تكون من الصفات الراجعة إلى المعاني الواجبة عنها، نحو كونه مريداً أو كارهاً.
وإمّا أن تكون من الصفات التي يستحقّ لا للنفس ولا للعقل، نحو كونه مُدركاً.
وإمّا أن تكون ممّا يرجع إلى النفي، نحو كونه غنياً وواحداً.

وإمّا أن تكون من الصفات التي تختصّه وتجب له في كلّ حال، نحو كونه موجوداً قادراً عالمياً حياً، على الوجه الذي استحقّها عليه من الوجوب؛ لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّّه يخالف من حيث كان إلهاً؛ لأنّ المستفاد بهذه الصفة كونه قادراً على النعم المخصوصة التي يستحقّ من أجلها العبادة، وهذا يدخل فيما قلناه من كونه قادراً.

والذي يدلّ على أنّه لا يخالف ما خالفه بصفات الأفعال، أنّ الدليل قد دلّ على أنّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً و ما لا يوجب حالاً للذات، لا يجوز أن يؤثر في الخلاف على ما ذكرناه.

والذي يدلّ على أنّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً للضدّين، في محلّين في حال واحدة كاللونين، والسواد والبياض منه تعالى، كما يستحيل وجود العلم في جزء آخر في حال واحدة؛ لاقتضاء ذلك كونه على صفتين متضادّتين.

وكان يجب أيضاً أن يستحيل أن يفعل الفاعل في غيره؛ لأنّ ما يوجب الحال للذات لا يحيل غيرها.

ويصحّ أيضاً أن يعلم الفاعل فاعلاً وان لم يعلم فعله، لا على جملة ولا على تفصيل، كما أنّ المرید والعالم لَمَّا كان لهما حالان، جاز أن يعلم العالم عالماً والمرید مریداً و أن يعلم العلم ولا الإرادة على الجملة والتفصيل.

على أنّ القول بأنّ الفاعل مخالفٌ بكونه فاعلاً باطلٌ، لو سلّمنا أنّ له بذلك حالاً من حيث يؤدّي إلى تجدد كونه مخالفاً؛ لأنّ الفعل متجدّد، وقد علمنا أنّ الخلاف والوفاق ٣٧/ لا يتجدّد في الذوات، على أنّ ذلك يوجب أن يكون ما يستحيل عليه الفعل من الأعراض وغيرها غير موافق ولا مخالف، ويؤدّي إلى أن يكون مخالفة الشيء لغيره إلى جملة الفاعل دون أجزائه، وكلّ ذلك فاسد.

وبعد، فقد دلّت الأدلّة على جواز خلوّ الفاعل من فعله عند عدد الدواعي المُلجئة، فيجب جواز خلوّه من أن يكون موافقاً أو مخالفاً لغيره.

وليس لأحد أن يعترض ما قلناه: من أنّ ما به يقع الخلاف لا يتجدّد بما هو له، من أنّ الجوهر يخالف غيره بتحيزّه، وهو متجدّد، والخلاف غير متجدّد.

وذلك أنّنا إنّما أنكرنا أن يكون الخلاف مقصوراً على الصفة المتجدّدة، وما يقوله في تحيّر الجوهر بخلاف ذلك؛ لأنّ خلافه لغيره ليس مقصوراً على التحيّر، بل يخالف أيضاً بكونه جوهرًا.

وليس يمتنع أن تؤثر الصفتان معاً في الخلاف، ويثبت بثبوت كلّ واحدة منهما، ولا تنفك حكمه على اجتماعهما، من حيث كانت كلّ واحدة من الصفتين تنوب في التأثير مناب الأخرى.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى لا يخالف غيره بالصفات المستحقّة عن العلل، نحو كونه مریداً وكارهاً، فهو ما تقدّم من أنّ الخلاف غير متجدّد، وهذه الصفات متجدّدة.

وأيضاً: فإنّه قد يشاركه في الصفات وفي كيفية استحقاقها من ليس مثلاً له، نحو مشاركة أحدنا له في كونه مریداً لما يريد على الوجه الذي أراده، على أنّ الخلاف لو كان

واقعاً بصفات المعاني، لاستحالة في الأعراض أن تكون مخالفة بعضها لبعض، لاستحالة ذلك فيها.

وقولهم: «إنَّ الأعراض خلاف، فلا يجوز أن تكون مختلفة في نفوسها، كما أنَّ ما به تحرك الجسم لا يجوز أن يكون متحركاً» تعلق بعبارة لا يجدي شيئاً، لأنَّ الأعراض تشارك الأجسام في معنى الاختلاف والاتفاق، وليس يشارك الحركة التحرك فيما كان له متحركاً.

ومما يدل أيضاً: على أنَّ صفات العلة لا يقع بها الاختلاف، أنَّ القول بذلك يؤدي إلى كون الذات مخالفة لغيرها وموافقة لها إذا تعلق بها معنيان مختلفان ومعنيان متماثلان، وذلك يقتضي أن لو وجدنا ما ينفيهما أن ينتفيا من حيث كانا مثلين، ولا ينتفيا من حيث كانا مختلفين، وفساد ذلك يقتضي فساد ما أدى إليه.

ويدل أيضاً على بطلان ذلك: إنَّه يؤدي إلى كون الجوهر مخالفاً لنفسه إذا اسودَّ بعد بياض؛ لأنَّه إنَّما يخالف لكونه أسود ما كان أبيض، فيجب إذا اجتمع له الوصفان في وقتين، أن يكون في أحد الوقتين مخالفاً لنفسه في الوقت الآخر، ويجب أيضاً متى حصل فيه السواد والحموضة في وقت واحد، أن يكون مختلفاً في نفسه، من حيث حصل على الصفتين اللتين بحصول الذاتين عليهما يختلفان، ولا يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى مختلفاً في نفسه، من حيث استحقَّ صفات مختلفة لنفسه؛ لأنَّ المخالف عندنا لم يكن مخالفاً لغيره، من حيث اختصَّ بصفةٍ تخالف صفة مخالفة، وإنَّما تخالفه لاختصاصه بصفة ليس مخالفة عليها، فما قلناه لا يتأتَّى في الذات الواحدة؛ لأنَّه محال أن تكون على صفة ليست هي عليها.

ويلزم من رجوع بالخلاف إلى استحقاق الصفات المختلفة، أن تكون الذات الواحدة مختلفة؛ لحصولها على ما لو حصلت عليه الذاتان لاختلفتا.

والذي يبين أنَّه لا يجوز أن يخالف بما يستحقه لنفسه ولا لمعنى، كنهو كونه مُدرِكاً، فما ذكرناه من أنَّ الخلاف إذا كان لا يتجدد بل هو مستمر، فمحال كون مقتضيه متجدداً وكونه مُدرِكاً بتجدد، ولأنَّنا نشاركه في هذه الصفة وكيفية استحقاقها، وإن لم يكن

ممثليين له.

فأما ما يفيد النفي مثل كونه غنياً وواجداً، فلا يجوز أن يكون مؤثراً في الخلاف؛ لأنّ المؤثّر في ذلك يجب فيه الاختصاص، والنفي لا يختصّ، ولهذا يشترك فيه المختلفان، فلم يبق بعدما أبطلناه إلّا أن يكون مخالفاً بالصفات التي يستحقّها على سبيل الوجوب، نحو كونه قديماً عالماً قادراً حياً.

وليس يخلو من أن يخالف ما يخالفه لمجموعها، أو بكلّ واحدة منها، وما اقتضى كونه مخالفاً لمجموعها، يقتضي كونه مخالفاً لكلّ واحدة منها؛ لأنّ استحقاقه لكلّ واحدة على حدّ استحقاقه للجميع، فلو خالف الجميع، لم يكن ذلك إلّا لوجوبها له، وهذا قائم في كلّ واحدة، وبمثل ذلك يُعلم أنّه لا يجوز أن يخالف بواحدة دون غيرها لتساوي الكلّ واستحالة كون بعضه مؤثراً دون بعض، ولأنّه لا يجوز أن يستحقّ بعضها إلّا ما استحقّ سائرهما، على ما سنذكره.

فإن قيل: كيف يخالف هذه الأحوال التي ذكرتم واحداً يستحقّ هذه الأحوال ويشترك القديم تعالى فيها أجمع؟ ومن شأن ما خالف به الشيء غيره ألاّ يشاركه فيه المخالف؟ وليس لكم أن تقولوا: إنّه لا يشاركه في كونه قديماً؛ لأنكم أولاً قد سوّيتم في الخلاف بين كونه قديماً وسائر الصفات، ولأنّ ما يرجع إلى الإثبات في هذه الصفة هو الوجود، ونحن مشاركون فيه، وما يفيد النفي من أنّه لا ابتداء لوجوده ولا اعتبار به في الخلاف. قلنا: إنّ القديم وإن استحقّ من هذه الصفات ما يستحقّها غيره، فقد استحقّها على خلاف الوجه الذي استحقّها كلّ مستحقّ عليه، ولا فصل بين أن يخالف غيره ويتميّز منه باستحقاق صفات على وجوه تستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه، وبين أن يتميّز لصفة لا يشاركه فيها؛ لأنّه متى بان من غيره بصفة، كان وجه إباتته ومخالفته أنّه أخصّ لذاته بما لم يشاركه فيه، فكذلك يجب إذا اختصّ لذاته، بأن لا يستحقّ صفات على وجوه يستحيل في كلّ مستحقّ أن يستحقّها عليها أن يحصل الإبانة والتمييز. وليس لأحد أن يقول: إذا لم يخالف بنفس الصفات، كيف يخالف بكيفية استحقاقها،

١. في الأصل: واحداً. ٢. في الأصل: بالجميع. ٣. في الأصل: ان.

والخلاف في الذوات [الابد] أن يعود إلى الصفات؟

وذلك أنه يمكن أن يقال: إنَّ الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحققت على هذه الوجوه المخصوصة، فلم يعد الخلاف إلا إلى الصفات، وأما كونه قديماً، وأنَّ معناه أنه لا ابتداء لوجوده، فإنَّ ذلك وإن كان لفظه لفظ النفي، فليس بنفي على الحقيقة، بل يقتضي استمرار الوجود في كلِّ حال فيما يزل.

فأما أبو هاشم /٣٨/، فإنه لهذا المعنى أثبت له تعالى صفة ذاتيةً يقتضي كونه على هذه الأحوال، وجعل الخلاف مستنداً إليها، وكان يقول: «إذا لم يصحَّ أن يخالف الشيء غيره بما يشاركه فيه، لم يجوز أن يخالف القديم تعالى ما خالفه بهذه الصفات، لوقوع الاشتراك فيها، وكذلك لا يجوز أن يخالف استحقاقها؛ لأنَّ معنى ذلك يؤول إلى النفي. ألا ترى أنَّ قولنا: لا أول لوجوده، وأنه لا يحتاج في وجوده إلى موجدٍ، أنَّ العدم يستحيل عليه، كلُّه نفي، وبالنفي لا يختلف الذوات، وأما جهة استحقاق الصفة، فالمرجع فيه عند التحقيق إلى النفي؛ لأنَّ معناه أنه يستغني في استحقاقها عن علَّة وفاعل».

ويمكن أن يقال: لو خالف تعالى غيره بكونه قادراً على ما قدر عليه، من حيث لم يصحَّ أن يشاركه في هذه الصفات، لوجب في زيد إذا كان قادراً على ما لم يصحَّ أن يقدر عليه عمرو أن يكون مخالفاً له، وكان ينبغي أن تؤثر هذه الصفة في الخلاف فينا كما أثرت فيه تعالى.

على أنَّ ما يخالف الذات غيرها، لا يجوز أن يكون مشروطاً ولا متعلقاً في الثبوت أو الصحة بغيرها، وكون القادر قادراً يترتب على كونه موجوداً وحيّاً.

ومما يقال في نصره طريقة أبي هاشم: إنَّ كلَّ ذات فلا بدَّ أن يختصَّ بصفة لو كانت مرئيةً لرؤيت^١ عليها، ولفصل عند الإدراك بينها وبين ما خالفها لأجل تلك الصفة، وهذا الحكم واجب في كلِّ ذاتٍ، سواء كانت مرئيةً أو ممّا يستحيل عليه الرؤية؛ لأنَّ الأصل في اختلاف الذوات وتمائلها هو الإدراك، وما عدا الذوات المُدرِّكات محمولٌ في ذلك على المُدرِّكات.

وإذا صحَّت هذه الجملة، ولم يجوز أن يكون قديماً تعالى، لو كان مُدرِّكاً يدرك من

١. في الأصل: لرأيت.

حيث كان موجوداً أو عالماً أو حياً أو قادراً؛ لأنّ غيره يشاركه في هذه الصفات، ولا يجوز أن يكون مُدركاً عليها، ولا يمكن أن نجعل الإدراك متعلّقاً بكيفية الصفة دون نفس الصفة؛ لأنّ ذلك [لا] يعقل، فثبت أنّه لا بدّ من صفةٍ بها يخالف غيره - لو أدرك غيره - في الأدرك^١ عليهما.

ومما يجب أن يعتمد أيضاً في ذلك: أنّه لا يجوز أن يكون تعالى موجوداً لذاته، لوجوب مماثلة ما شاركه في الوجود له، وقد علم أنّه مخالفه يشاركه في الوجود. ولا يجوز أن يكون عالماً قادراً حياً لذاته؛ لأنّ ذلك يقتضي كونه موجوداً لما هو عليه في ذاته، وهذا يؤدّي إلى أنّ المؤثّر في وجوده كونه قادراً، مع أنّ كونه قادراً مشروطٌ في الوجود ومفتقرٌ إليه، وفي هذا تعلقٌ كلّ واحد من الأمرين بصاحبه واقتناره إليه، فوجب إثبات صفة ذاتية غير هذه الصفات، تستند هذه الصفات إليها. وأما الكلام على الأصل الثالث: وهو أنّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له، ومستحقّاً لكلّ ما يستحقّه لنفسه فهو:

إذا ثبت بما ذكرناه أنّه مخالفٌ لغيره قديماً وما جرى مجراه، أو بالصفة التي اقتضت فيه هذه الصفات، وجب فيما شاركه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له؛ لأنّ ما يحدث به الذات غيرها، فمتى شاركها فيه مشاركٌ كان مثلاً لها. ألا ترى أنّ السواد والجوهر لهما خالفاً ما خالفهما بهاتين الصفتين كان ما شاركهما فيها مثلاً لهما؟ وكذلك إن كان الخلاف في التحقيق يرجع إلى الصفة الذاتية التي يقتضي هذه الصفات، يجب فيما شاركه في هذه الصفات أن تكون في ذاته على مثل تلك الصفة، فتكون مثلاً له.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون صفة الوجود تختلف في الذوات، فلا نمنع أن يشارك القديم في كونه قديماً ما ليس بمثل له، إذا لم يعد الاتفاق إلى صفة متماثلة. وذلك أنّ الجهات التي يعلم منها اختلاف الصفات مفقودة في صفة الوجود؛ لأنّ الصفتين إنّما نعلم اختلافهما بالإدراك أو بما يجري مجراه، نحو الفصل بين كون أحدهما مريداً وناظراً ومعتقداً، أو نعلم اختلافهما باختلاف أحكامهما، كعلمنا بمخالفة كون القادر قادراً لكونه حياً، لاختلاف الأحكام، وهذا كلّ مفقود في صفة الوجود، فيجب أن تكون

١. في الأصل: لا أدرك.

واحدة؛ لأنها لو كانت كذلك لم ترد على هذه الحال.
وأيضاً: فإنَّ حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس، وهذا حكم واحد غير
مختلف، ويتفق فيه الذوات الموجودة، فيجب أن تكون صفة واحدة.

تمَّ الجزء الأول من الكتاب الملخَّص في أصول الدين ويتلوه في الجزء الثاني «وأما الذي
يدلُّ على الاشتراك في صفة من صفات النفس».

وقع الفراغ من تسويد هذا الجزء، والحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله
وسلم تسليماً كثيراً كثيراً كثيراً. /٣٩/

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم، ربّ وفق لإتمامه

فصلٌ

الذي يدلّ على الاشتراك في صفة من صفات النفس

وأما الذي يدلّ على أنّ الاشتراك في صفة من صفات النفس، يقتضي الإشتراك في سائر الصفات النفسية، وأنّه لا يجوز أن يشتركا في صفة ذاتية، ويفترقا في أخرى حتى يكونا مختلفين من وجه، متمثلين من آخر فوجوه:

منها: إنّ المقتضي للصفة كالموجب لها، فإذا كان ما أوجب صفةً أو صفات متى حصل مثله أوجب ذلك، وكذلك المقتضي للصفات، فكما أنّ إثبات ما يشاركه له لعله فيما هي عليه في ذاتها، ثمّ لا يوجب ما يوجبه نقضُ لإيجابها، كذلك إثبات ما يشارك الذات فيما هي عليه، ثمّ لا يستحقّ ما يستحقّه نقضُ لاقتضاءها وإيجابها، [وإنّ القول بذلك يؤدّي إلى أنّ الذاتين يتفقان بنفس ما يختلفان، وإلى أنّ الخلاف نفسه وفاقٌ، وذلك متناقضٌ.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الذات إذا اخصّصت بصفتين لذاتها، وجبت أن تخالف مخالفاً بكلّ واحدة منهما من حيث كانتا ذاتين، إذ الخلاف موقوف على صفة للذات، وليس هي بأن تخالف ما خالفها بإحدى الصفتين بأولى من أن تخالفه الأخرى، فمتى شاركها مشارك في إحدى الصفتين، وجب أن يكون مماثلاً من حيث يجب أن يكون مخالفاً؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ

كلّ واحدة من الصفتين إذا كانتا ذاتيتين لا بدّ من أن تؤثر في المخالفة. وليس هذا من قولنا في الشيء: «إنّه يصحّ أن يكون معلوماً مجهولاً من وجهين، وكذلك يكون مراداً مكروهاً» على هذا الوجه لسبيل؛ لأنّ الخلاف والوفاق يرجع إلى أمرٍ واحد وهو الذات، والعلم يتعلّق بالشيء على وجه الجهل على وجه آخر، وكذلك الإرادة والكراهة، وليس يجب إذا كان معلوماً من وجه أن يكون معلوماً من كلّ وجه، وقد بيّنا أنّه إذا خالف بصفة ذاتية وكانت هناك أخرى تجري مجراها، فلا بدّ من أن تخالف أيضاً بها.

ومنها: إنّ هاتين الذاتين لو كانتا مُدْرَكَتَيْن، لوجب القياس إحداهما بالأخرى من حيث التفاضل، وأن يفصل المُدْرَك بينهما ولا يلتبسان عليه من حيث التخالف، وذلك يتنافى ويتناقض.

ومنها: إنّ الذاتين لو تماثلتا من وجهٍ واختلفتا من آخر، لوجب إذا كانتا مُحدّثتين و طراً ضدّ عليهما أن ينفيهما من وجهٍ دون وجه، وإن كانتا قديمتين لذكر ذلك فيهما بالتقدير، فيقال: كان يجب لو قُدِّرَ ضدُّ لهما أن ينتفيا من وجهٍ دون آخر، ويصحّ هذا التقدير - وإن استحال أن يكون للقديم - لأنّه يثمر علماً بأنّ الشئيين لا يختلفان من وجهٍ ويتفقان من آخر، وكلّ تقدير يجري هذا المجرى، فهو صحيح.

ومنها: إنّ الذات إنّما تخالف غيرها بالصفة التي تدخل بها في أن تكون ذاتاً، وليس يستحقّ على هذا الوجه إلاّ صفة واحدة، وما عدا هذه الصفات ممّا يقال: إنّه ربّما أثر في الخلاف فمقتضى^٢ عن هذه الصفة وموجبٌ عنها، وإذا ثبت ذلك فيجب فيما تماثلت الذات إن شاركه في الصفة الذاتية [أنّ] تشاركه في مقتضاها؛ لأنّ المشاركة في المقتضى توجب المشاركة في المقتضى، فلا يصحّ على هذا أن يكون مثلين من وجه، مختلفين من وجهٍ آخر.

ويجب على هذه الجملة أن لو كان له تعالى علمٌ قديمٌ، وهو تعالى إنّما استحقّ كونه قديماً لما هو عليه في ذاته، أن يكون ذلك العلم القديم من حيث شاركه في القدم مشاركاً

٢. في الأصل: فمقتضى.

١. في الأصل: كانا.

له في تلك الصفة الذاتية في جميع ما يقتضيه، وهي كالعلة فيه، وذلك يؤدي إلى ما ذكرناه. وإنما قلنا: إن الذات لا يختص بأكثر من صفة واحدة في نفسها، من حيث كان الطريق إلى إثبات صفة للذات، وهو أن الذات لأجلها تكون ذاتاً، ويصح العلم بها، والخبر عنها، وتميزها من غيرها، وهذه الأحكام تتم بالصفة الواحدة، فلا وجه لإثبات ما دلّ عليها؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الذات، ما لا طريق للعلم به في ذلك [وهو] يُفضي^١ إلى الجهالات. ومنها: إن القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي إلى تجويز ثان له عاجز، وإن كان مشاركاً في القَدَم؛ لأنه لا فرق بين إثبات قديمين أحدهما قادرٌ والآخر عاجزٌ، ولا اعتصام من ذلك إلا بما سلكناه من الطريق.

فأما الكلام في صحة ما ألزمنهم إيّاه، من استحقاقه تعالى لكل ما يستحقّه هذه المعاني من الصفات الذاتية، واستحقاق هذه المعاني جميع ما يستحقّه من الصفات، وأن تكون لبعضها حكم بعض حتى يُعني وجود أحدها عن جميعها، فواضح لا إشكال فيه؛ لأنّ الكل إذا اشترك في القَدَم الذي هو الصفة النفسية أو المقتضي عن الصفة النفسية، وجب ما ذكرناه؛ لأننا قد بينّا أنّ الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضي الاشتراك في صفة النفس.

وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ ما ألزمتوه من كون العلم عالماً والقدرة قادرة فيتحدان^٢ للاشتراك في القَدَم، ولم يثبت أنه تعالى عالمٌ قادرٌ لنفسه، فيكون ما شاركه له في ذلك، بل الكلام مبنيٌّ على أنه مستحقٌّ لأجل المعاني، والمشاركة في صفة النفس لا توجب المشاركة في صفات العلل، وكيف يلزم أن تكون ذاته تعالى بصفة العلم والقدرة، وأن يكونا بهذه الصفة لجنسهما، وإتما يتم ذلك في الحياة دونهما؛ لأنّ الحياة حياةٌ لنفسها؟

وذلك أنّ القديم تعالى لو كان عالماً أو قادراً لمعنى على ما يدعون، لوجب أن يكون في نفسه على ما يصحّ كونه كذلك، كما أنّ الجوهر وإن كان متحرّكاً لمعنى، فصحة كونه متحرّكاً يرجع إلى ما هو عليه في نفسه، والعلم والقدرة يشاركانه على قولهم في القدم،

١. في الأصل: يفرض.

٢. بياض في الأصل.

فيجب أن يشاركاه في صحّة كونه عالماً قادراً، ومتى صحّ ذلك فيهما وجب لهما؛ لأنّ العلم لو صحّ كونه عالماً لم يحصل بهذه الصّحة إلا لمن هو عليه في ذاته، لاستحالة استحقاقه لها لعلّة أو بالفاعل، وهذا يقتضي كون العلم عالماً لم يحصل بهذه إلا لصفة في كلّ حال؛ لأنّ ما هو عليه في ذاته حاصلٌ في كلّ حال.

وكذلك القول في القدرة من وجه آخر، وهو أنّ ذاته تعالى يجب أن يكون عالماً من حيث شاركها العلم في القدم، وإذا وجب فيه تعالى أن يكون عالماً مع أنّ ذاته علمٌ أو بصفة العلم، وجب أن يكون العلم أيضاً عالماً؛ لأنّ ما يحيل أحد الأمرين يحيل الآخر، وما يصحّ أحدهما يصحّ الآخر.

وأما القدرة وإن لم تكن قدرةً على الاطلاق لنفسها، فهي قدرة على مقدرات مخصوصة لنفسها، وبهذه الإضافة تبيّن من غيرها، فما كان مثلاً لها و ٤٥٠/ مشاركاً لها في القدم - وهو صفة نفسه - يجب أن يشاركها في التعلّق المخصوص، والعلم وإن لم يكن عالماً لنفسه، فإنّه اعتقاد لمعتقّدٍ مخصوص لنفسه، فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة، وكلّ ذلك واضح.

دليلٌ آخر: ومما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون تعالى عالماً بعلمٍ قديم، وذلك القول في قادر حيّ، وجوب هذه الأحوال له في كلّ حال، والصفة إذا وجبت استغنت عن العلّة^٢، لأنّ وجوبها لو لم يُعْرَن عن العلّة، لكان وجوبها عن العلّة لا يغني عن علّة ثانية، ولأدّى ذلك إلى أنّ التعليل لا ينقطع ولا يتناهى.

وإذا علمنا أنّ وجوب الصفة عند العلّة تُغني عن أخرى من حيث الوجوب، قضينا في كلّ صفة علمنا وجوبها في كلّ حال - وإن لم نعلم أمراً سواها - بأنّها مستغنية عن علّة. ويبين ذلك أنّ السواد لما وجب كونه سواداً في كلّ حال، وكذلك الجوهر ونفس العلّة الموجبة للصفة، استغنى عن ذلك بوجوبه عن العلل. ألا ترى أنّ هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت ثبتت مع جواز ألا تثبت، لوجب أن يحتاج إلى معنى أو فاعل؟ وهذا يبيّن صحّة ما ذكرناه من أنّ الوجوب يمنع من التعليل.

٢. في الأصل: علّة.

١. في الأصل: + الأ.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الصفة إمَّا استغنت حتى وجبت عن العلة عن علة ثانية، لأجل أنَّ العلة تؤثر في الصفة وتوجبها، فلا حاجة إلى أمر آخر، ولم يثبت لكم أن كونه تعالى عالماً يقتضيه ما هو عليه في ذاته، فيستغني عن علة، وذلك أنَّ العلة لو أنَّها ممَّا تجوز أن توجد تارة فتوجب الصفة، وأخرى فلا توجبها، لكانت الصفة الواجبة عنها لا تستغني عن أمر آخر، فثبت بذلك أنَّ وجوب الصفة عندها هو المُعني عن علة أخرى؛ لأنَّ العلة [التي] أوجبت الصفة دلالة على نفي المعنى، والصفة لو وجبت عن معنى قديم لكان حالها في الوجوب كحالها إذا وجبت عن الذات، وذلك إنَّما متى علمنا وجوب الصفة من غير أن نعلم أمراً زائداً على الذات، علمنا بذلك نفي المعنى، وأنَّ الصفة تجب لما^١ الذات عليه، كما أننا إذا علمنا وجوب الصفة عند معنى من المعاني - وإن لم يكن نعلم سواه - يقع على أنَّه لا موجب سواه، على أنَّ التشكُّك في هذا الباب وتجويزنا أن تكون الصفات الواجبة التي نعلم وجودها - من غير أن نعلم معنى سواها - يجب لمعنى قديم يؤدِّي إلى نفي صفات الذات جملةً؛ لأنَّنا لا نأمن في كلِّ صفةٍ وجبت للذوات، من نحو كون الجوهر جوهرًا والسواد سواداً، وصفات العلل الموجبات نفسها، أن تكون ذلك لمعان قديمة، وهذا يقتضي رفع صفات الذات.

وليس له أن يقول: إنَّ السواد أو العلم أو ما أشبههما من المعاني، إمَّا وجب أن يكون على ما هو عليه لغير علةٍ، لاستحالة قيام المعاني لنفسه^٢ لا لوجوب الصفة له. ذلك أنَّ فيما يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به، نحو كون الجوهر جوهرًا ومتحيزًا، ومع ذلك فقد ثبت أن^٣ صفاته الواجبات نفسية لوجوبها، لا لاستحالة قيام المعاني به، على أنَّ المفهوم من قيام المعاني هو الحلول، والباري تعالى يستحيل [عليه] ذلك، ولئن جاز ارتكابه فيه تعالى، ليجوزنَّ مثله في قيام المعاني بالمعاني، فليس أحدهما بأبعد من الآخر.

دليل آخر: وآخر ما يدلُّ على ذلك، وإن كان يقارب ما تقدّم، أنَّ المراعي في المقتضي للصفة، الاشتراك في كيفية استحقاقها، سواء اختلفت الصفة أو اتَّفقت. ألا ترى أنَّ

١. في الأصل: الما.

٢. في الأصل: سنه.

٣. كلمة غير واضح في الأصل.

المُحدّثات لما اشتركت كلّها في كيفية الوجود، احتاج جميعها إلى فاعل؟ فاشتركت كلّها في المقتضي، والقديم تعالى لِمَا لم يشاركها في كيفية هذه الصفة، استغنى من موجدٍ، وكان موجوداً لذاته، ولَمَّا كان تعالى مشاركاً للمريدين، [و] ينافي استحقاق كونه مريداً، وأنّه يريد مع جواز ألا يكون مريداً، كان كذلك مريداً بإرادةٍ كالواحد منّا.

وإنّما قلنا: إنّه لا اعتبار باختلاف الصفة واتّفاقها مع الاتّفاق في وجه الاستحقاق وكيفيّته، إنّنا وجدناه تعالى لَمَّا استحقّ كونه موجوداً على الحدّ والوجه الذي يستحقّ السواد عليه كونه سواداً والجوهر كونه جوهرًا، استحقّ ذلك لما هو عليه في ذاته، كما استحقّ السواد والجوهر ذلك على هذا الوجه، ولَمَّا استحقّ كونه مريداً على الحدّ الذي يستحقّ الجوهر عليه كونه متحرّكاً استحقّ ذلك المعنى،^١ وهذه قضية عامّة في جميع الصفات المستحقّة لو توفّلت وقوبل بين وجوه استحقاقها.

وإذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها، وجدناه تعالى يستحقّ كونه عالماً وقادراً وحيّاً على الوجه الذي يستحقّ عليه كونه قديماً، وعلى الوجه الذي يستحقّ السواد عليه كونه سواداً، أو الجوهر كونه جوهرًا، وجب أن يستغني عن المعاني، وأن يكون مستحقاً لهذه الصفات، لما هو عليه في ذاته، كما ثبت ذلك فيما شاركه في كيفية استحقاق صفته.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّه لو كان تعالى عالماً بقديم، لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا، من حيث تعلّق بما يتعلّق به علم أحدنا على وجهه، وفي وقته على سبيل التفصيل، وهذا يقتضي قِدَم علومنا وحدوث علمه!

فإن قيل: دلّوا على أنّ المشاركة في التعلّق الذي ذكرتم يقتضي التماثل؟

قلنا: الدليل على ذلك أنّ العلم إنّما بيّن من غيره بهذا التعلّق المخصوص، وهو أخصّ صفات ذاته، ولهذا وجب فيما شاركه في ذلك أن يسدّ مسدّه، حتى أن أحدنا متى صحّ منه الفعل المحكم بعلمٍ مخصوص، فمعلومٌ أنّ ذلك يصحّ منه بكلّ ما شارك العلم الذي ذكرناه في صفته وتعلّقه.

ولأنّهما أيضاً يوجبان صفتان متماثلتين، وتماثل الموجب يدلّ على تماثل الموجب.

١. في الأصل: المعنى.

ولأنهما أيضاً ينتفیان بضدٍّ واحد. ألا ترى أننا لو قدرنا حصول هذين العلمين لعالمٍ واحد، ووجد الجهل المتعلِّق بالعكس من متعلِّقهما، لوجب انتفائهما معاً به،؟ والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير متضادّين، وإنما ينفي المثليين أو الضدّين، وإذا لم يجز أن يكون هذان العلمان ضدّين، وجب أن يكونا مثليين.

فإن قيل: ومن أين صحّة ما ذكرتم من أنهما يوجبان صفتين متماثلتين؟

قلنا: لأنّ هاتين الصفتين لو اختلفتا، لم يكن إلى اختلافهما طريقٌ إلاّ اختلاف حكمهما، وكان الحي يفصل بينهما، كما يفصل بين صفاته المختلفة، ككونه مريداً ومعتقداً، ولا شبهة في أنّ حكمهما غير مختلف، ولذلك أجدنا نجد نفسه إذا كان عالماً بأحد هذين العلمين على مثل ما يجد غير نفسه إذا كان عالماً بالعلم الآخر، ولا نجد مثل ذلك ٤١/ إذا كان مريداً وغيره معتقداً.

فإن قيل: ألا اعتبرتم في تماثل هذين العلمين أن يتعلّقا بعلم واحد؟

قلنا: لو كان لمثل ذلك اعتبارٌ، لوجب أن لا يتماثل السوادان مع تغاير محلّهما، وقد علمنا أن لا فرق في وجوب تماثلهما بين أن يكون محلّهما واحداً أو متغايراً، ألا ترى أنّ الالتباس على المُدرِّك الذي كان طريقاً لنا إلى تماثل السوادين حاصلٌ في الوجهين؛ لأنّ السوادين يلتبسان والمحلّ واحد، وإذا ثبت أنّ تغاير المحلّين لا يؤثّر في التماثل، ثبت ذلك في تغاير العالمين؛ لأنّ حكم الحمل مع المعاني المختصّة بها حكم المحال مع المعاني المختصّة بها، على أنّ العِلْمين إذا لم يتعلّقا بعالم واحد، فإنّما افترقا في كَيْفِيَّةِ الوجود، ومثل ذلك لا يؤثّر على الحقيقة في الاختلاف، بل يجري مجرى أن يكونا موجودين في وقتين، ومعلوم أنّ ذلك لا يقتضي اختلافهما؛ لأنّه لو اقتضاه لوجب أن يكون الشيء مخالفاً لنفسه إذ لم يوجد في وقتٍ ووجد في غيره.

على أنّ الأجناس المختلفة قد تشترك في كَيْفِيَّةِ الوجود، ولا يوجب ذلك تماثلها، فوجب صحّة ما ذكرناه من تماثل هذين العِلْمين، وإنّ تعلّقا بعالمين.

فإن قيل: وما الدليل على صحّة ما ادّعينموه في جملة كلامكم، من أنّ الشيء الواحد

لا ينفي شيئين مختلفين غير متضادّين؟

قلنا: الدليل على ذلك أن من حق ما ينافي غيره أن يخلفه على محلّه، وعلى الجملة التي يتعلّق بها، ويحصل له صفة بالعكس من صفة ما نافاه، فلو نفي الشيء الواحد ذاتين مختلفتين، لوجب أن يكون صفته بالعكس [من] صفة كلّ واحد منهما، وهذا يقتضي كون الذات على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك لا يجوز في الذوات المختلفة، لما دللنا عليه في صدر هذا الكتاب عند الكلام على أن الجوهر لا يكون متحيّزاً بالفاعل.

ومما يدل أيضاً على ذلك: أن الشيء الواحد لو نفي المختلفين، لوجب أن ينفي كلّ مختلفين حصلاً في محلّه؛ لأنّه ليس له بعض ما خالفه من الاختصاص ما ليس له غيره. ألا ترى أن الشيء الواحد لما نفي المثليين على الجمع والضدّين على البدل، نفي كلّ مثليين وكلّ ضدّين؟ ولو نفي كلّ ما يخالفه لأدّى إلى أن السواد ينفي البياض والخلافة عن المحلّ، وقد علمنا فساد ذلك.

ومما بيّن ما ذكرناه أن السواد إذا علمنا أنّه لا يصادّ البياض والطعم، وأنّه يصادّ البياض والحمرة، وتصادّ بياضتين وحمرتين، فيجب أن نقضي^١ أنّه إنّما يصادّ البياض والطعم لأجل أنّهما مختلفان ليسا بضدّين، ونحكم بأنّ كلّ مختلفين ليسا بضدّين يجريان هذا المجرى في أنّ شيئاً واحداً لا يجوز أن ينفيهما.

وليس لأحد أن يقول: هذا الذي ذكرتم يقتضي أن ذاته تعالى مماثلة لعلومنا، من حيث المشاركة في التعلّق المخصوص.

وذلك أن تعلّقه تعالى بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم؛ لأنّ تعلّقه تعلّق العالمين، وإنّما كان يلزم ذلك لو كان التعلّق واحداً. ألا ترى أن العلم والإرادة معاً قد يتعلّقان بحدوث الشيء ولا يتماثلان لاختلاف التعلّق؟

وليس له أن يقول: ما أنكرتم أن يكون علمه من حيث كان قديماً يخالف علومنا، أو من حيث يتعلّق بمعلومات كثيرة على التفصيل، وإن شارك علومنا في التعلّق الذي ذكرتم. وذلك أن هذا اعتراض على الدليل لما اقتضى الدليل نفسه فساداً؛ لأنّا قد بيّنا أنّ اشتراك العلمين في التعلّق المخصوص يقتضي تماثلهما، وذلك يقتضي استحالة قدّم

١. في الأصل: + و.

علمه أو تعلّقه بمعلومات كثيرة، كما يقتضي استحالة ذلك في علومنا التي هي مثل ذلك العلم، على أنّ هذا يقتضي كون علمه مماثلاً لعلومنا ومخالفًا، وذلك محال. ولا فرق بين هذا الاعتراض وبين من قال من المُشَبَّهة: إذا أُلزِمنا أن يكون مثلاً لنا إذا كان جوهرًا أو جسمًا، أنّه وإن كان جسمًا فمن حيث كان قديماً لا يكون مثلاً لنا. والطريق إلى إبطال ذلك هو ما ذكرناه.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك أنّ الطريق إلى إثبات العلم، هو تجددّ الصفة على الذات، مع جواز أن لا يتجددّ، والحال واحدة، وهذا الطريق غير متأتّ فيه تعالى، وإثبات معنى لا طريق إلى إثباته يؤدّي إلى الجهالات، فوجب لهذه الجملة القطع على أنّه لا يجوز كونه عالمًا بعلم، بل لما هو عليه في ذاته، وهذا الكلام يشتمل على موضعين لا بدّ من الدلالة عليهما:

أولهما: إنّ لا طريق إلى إثبات العلم سوى ما ذكرناه.

والثاني: إنّ إثبات معنى لا دليل عليه لا يصحّ.

فأما الدليل على الأول: فهو أنّه ليس يجوز أن يدلّ على الشيء إلّا ما له تعلّق به، وإذا لم يدلّ إلّا ما ذكرناه على إثبات العلم، فليس هذه إلّا أن يقال: إنّ الدالّ على العلم كونه عالمًا، أو صحّة وقوع الفعل المحكم؛ لأنّ غير ما ذكرناه من الصفات والأحكام لا تعلّق لها بالعلم^١، والذي يدلّ على كونه عالمًا لا يدلّ على العلم؛ لأنّ الصفة بمجردها إذا اقتضت المعنى، لوجب أن تكون كلّ صفة معلّلة بمعنى، ويقتضي كذلك وجود ما لا يتناهى من المعاني.

وأيضاً فإنّ الصفة تنقسم في العقل استحقاقها إلى المعنى وإلى غيره، فكيف يقال: إنّها لمجرّدها تقتضي المعنى؟

وعلى هذا يجب أن يكتفي في إثبات الأكوان بإثبات صفة الجوهر وتنقله في الجهات، من غير أن يبيّن كونه مستحقاً لذلك على وجهٍ مخصوص.

وأيضاً: لو كان كونه عالمًا يقتضي وجود العلم، وقد ثبت أنّ العلم يقتضي كون الذات

^١ بياض في الأصل.

عامة، لوجب أن يكون كل واحد من الأمرين مقتضياً لصاحبه. وأما الذي له قلنا: «إنَّ الفعل المحكم لا يدلُّ على العلم»، فهو إنَّ الفعل المحكم إنَّما يقع في الشاهد من الجملة دون أعضائها، فيجب على أمر يختصَّ به الجملة، وليس واقع من العلم ولا من محلِّ العلم فيدلُّ عليه، وإذا كان وجود العلم مقصوراً على بعض الجملة، لم يكن الفعل دالاً عليه.

وأيضاً: فإنَّ العقل دالٌّ على أن من صحَّ منه يختصَّ بمفارقة ليست لمن تعذرَّ منه، والمفارقات قد تكون للمعاني وقد تكون لغيرها، فكيف تجعل ما يقتضي المفارقة المطلقة مقتضياً لكيفية فيها؟

وأيضاً: فإنَّ الفعل المحكم إذا كان دالاً على كون من صحَّ منه عالماً، لم يجوز أن يدلَّ مع ذلك على العلم؛ لأنَّ الدليل إنَّما يدلُّ على أمرين مختلفين من وجهين، وإذا كان وجهه واحداً، لم يجوز أن يدلَّ إلا على أمر واحد ولذلك الفعل بمجرده، على أن فاعله قادر، وبأحكامه له يدلُّ على أنه عالم.

وأما الدليل على الأصل ٤٢/الثاني: فهو أن القول بخلاف ذلك يؤدي إلى كل جهالة، وإلى أن يجوز أن يكون في الجسم معانٍ كثيرة سوى ما عقلناه بالدليل، وإلى أن لا ينفي بالعلل ولا بالأسباب ولا بالتضادَّ بين المتضادَّات، وفساد ذلك ظاهر.

وليس هذا ممَّا عييناه على البغداديين لمَّا استدلُّوا على نفي قديم ثانٍ، بأنَّه لو كان موجوداً لكان في الفعل دلالة عليه، وإنَّما لمَّا لم يكن في الفعل ما يدلُّ على ثانٍ وجب نفيه.

والفرق بين الأمرين أنَّ الفعل يقع باختيار الفاعل، وقد يجوز أن لا يختاره، فلا يدلُّ عليه، ولا يجب أن يحكم بنفي العلم^١ من حيث انتفى الفعل، والعلم موجبٌ لكون الذات عامة، وإثباته إنَّما يكون بما يصدر عنه من الصفة أو الحكم، فلا يجوز أن ينفك ممَّا يدلُّ على إثباته؛ لأنَّه لا يتعلَّق باختيار مختارٍ، فمتى فقدنا ما يدلُّ عليه وجب القضاء بنفيه. وقد يُرتب هذا الدليل على وجه آخر فيقال: قد ثبت أنَّ تجدد الصفة مع جواز ألاَّ يتجدد

١. في الأصل: العادل.

والحال واحدة، دلالة على إثبات المعنى، وليس يجوز ثبوت المعنى مع نقيض الشرط في الدلالة عليه؛ لأنّ ذلك يقدح في كونه شرطاً في الدلالة.

يبين ما ذكرناه أنّ وجوب وقوع تصرّف الإنسان، [يكون] بحسب قصده ودواعيه، [و] وجوب انتفائه بحسب كراهته وصوارفه، لمّا دلّ على احتياجه إليه لم يجز أن يثبت مُحدّثاً لفعل يجب وقوعه عند كراهته وانتفائه عند قصده، وإنّما لم يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطاً في الدلالة، فلم يمكن ثبوت المدلول مع نقيضه، وإذا وجب كونه تعالى عالماً في كلّ حال، ثبت أنّه لم يكن كذلك لمعنى^١.

وليس هذا الذي ذكرناه منعاً من إثبات المدلول مع فقد الدلالة، وإنّما منعنا من إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة. ألا ترى أنّا ثبتت تصرّفنا محتاجاً إلينا ومُحدّثاً بنا من حيث وقع بحسب قصودنا^٢ وانتفى بحسب صوارفنا وكراهتنا؟ ولا يمتنع إثبات فعل لا يتأتّى هذا المعنى فيه، وهو فعل الساهي إذا كان بدليل آخر، ولا يجوز قياساً على ذلك أن يثبت الفعل لمن يجب انتفائه وصوارفه، والفرق بين^٣ الأمرين هو ما ذكرناه من أنّ ذلك إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة.

وهذه الدلالة على الوجهين اللذين ربّناها معاً، يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة ولا حياً بحياة ولا قديماً بقدم.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون على هذه الأحوال لمعان قديمة، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى إثبات ذاتين، بل ذوات تستحيل وجود كلّ واحدة منها دون الأخرى، وذلك محال؛ لأنّه يقتضي تجويز معانٍ زائدة على ما قد عقّلناه، ونُدّعي أنّ بعضها يفارق بعضها.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى أحد أمور كلّها فاسدة:

منها: أن يكون عالماً بمعلوم واحد، أو معلومات منحصرة.

ومنها: أن يكون عالماً بمعلومٍ لا نهاية لها.

١. في الأصل: بمعنى.

٢. في الأصل: قصورنا.

٣. في الأصل: بان.

ومنها: أن يكون علمه متعلقاً بمعلوماتٍ لا تنتهي على سبيل التفصيل.
فإن قيل: دلّوا على فساد القسم الأخير.

قلنا: قد ثبت أنه لا معلومات إلا ويصح أن يعلم أحدهما دون الآخر، وإن لم يعلم الآخر، وهذا الحكم معلومٌ في أكثر المعلومات باضطرار، كالعلم بزيد وعمرو وما أشبههما من المعلومات، كما نعلم ضرورة في أكثر الأجسام إننا نجوز أن نحرك بعضها مع سكون بعض، وما لا يعلم ذلك فيه من المعلومات باضطرار، ويشتبه أمره، نحمله بالاستدلال على ما علمناه في الحكم؛ لأننا إذا تأملنا حال العلم المتعلق بأحد المعلومين فوجدناه مخالفاً للمتعلق، وجب أن نحكم بأن العلم الواحد لو تعلق بمعلومين على التفصيل، لكان مخالفاً في نفسه؛ لاختصاصه بصفتين اقتضتا اختلاف العلمين.

وليس يلزم على هذا أن يكون القدرة مختلفة في نفسها؛ لتعلقها بمقدورات كثيرة، وذلك أنه لا شيء من القدر يختص بمقدور واحد، بل الجميع يتعلق بالكثير من المقدورات، فلم يقتض ذلك في القدر اختلافاً، وإن ثبت بعضها بصفة ما خالفه، وقد ثبت أن في العلوم ما يختص بمعلوم واحد، وأنه يخالف ما تعلق بمعلوم آخر، فافترق الأمران. ومما يدل على فساد تعلق العلم الواحد بأكثر من المعلوم الواحد على التفصيل، أنه لو تعلق بمعلومين، لوجب إذا طرأ جهلٌ يتعلق بأحد المعلومين دون الآخر، أن ينتفي من وجهٍ دون آخر، وذلك باطلٌ.

فإن قيل: هذا يلزمكم في القدرة، إذا قد يطرأ العجز عليهما مع تعلقه بأحد مقدوراتها، ولئن جاز لكم أن تدعوا أن العجز لا يتعلق إلا بجميع ما يتعلق به القدرة، قيل الجهل الذي قدرتموه مثله، ويبطل استدلالكم؟

قلنا: القدرة لو اختصت بمقدور واحد بطل حكمها، وكان من أوجبته له حال القادر لا يجد فرقاً بينه وبين المضطر، فلا بد من أن يتعلق بالكثير من المقدور، والعجز إذا كان ضدّاً لها، فحكمه في التعلق حكمها، وهذا لا يمكن أن يدعى في العلم حتى يقال: إنه لا يتميز من غيره متى تعلق بمعلوم واحد، وإنه واجب فيه التعلق بأكثر من معلوم، فإذاً لا يجب في الجهل المضاد له أن يتعلق بأكثر من مجهول واحد، وصحّ التقدير الذي ذكرناه

واستقمام الاستدلال.

ومفاد يدل على ذلك: أن العلم لو تعلّق بأكثر من معلوم واحد مفصّلاً، لم يقف على عددٍ محصور ولا حدٍّ معيّن، وكان يجب أن يتعلّق بما لا يتناهى من المعلومات؛ لأنّه لا حاضر ولا مُخصّص، وهذا يقتضي أن يكون كلّ عالم متّاً عالمًا بكلّ شيء، ويجب أن يكون النّسبيّ الصغير عالمًا بجميع ما يعلمه القديم تعالى، وإذا علمنا استحالة ذلك في علومنا، علمنا استحالته في كلّ عالم؛ لأنّه إنّما وجب لعلومنا هذا الحكم مع اختلافها، لكونها علومًا...^١ يرجع إلى أنّها من قبيل الاعتقادات، ولا يمكن أن يعلّق ذلك بالحدوث؛ لأنّ الحدوث لا تأثير له في التعلّق، على أنّ ما بيّناه من قبل من كون ما يتعلّق بمعلومات من العلوم مختلفاً في نفسه، يقتضي على كلّ علم بهذا الحكم. ولأنّه لو جاز في الغائب إثبات علم يتعلّق بأكثر من معلوم واحد على التفصيل، لوجب أن يكون مثلاً لعلومنا ومخالفاً لها، وذلك محال.

ومفاد يدل على ذلك أيضاً: أنّه لو جاز في الغائب إثبات علم واحد بصفة علمين من علومنا مختلفين، جاز إثباته بصفة العلم والقدرة؛ لأنّ اختلاف العلمين بالمعلومات في الشاهد، كاختلاف العلم والقدرة، وهذا يؤدّي بهم^٢ إلى الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يشتموها.

فأمّا القسمان اللذان ذكرناهما في ٤٣/ صدر الدليل فظاهر الفساد؛ لأنّ وجود ما لا يتناهى قد بيّنا فيما مضى من الباب فساد استحالته، ودلّلنا على أنّ ما حصره الوجود لا يكون إلّا متناهيًا.

وأما كونه تعالى عالمًا بمعلوم واحد أو معلومات منحصرة، ففسادٌ أيضاً؛ لأنّه قد فعل أفعالاً محكمة يدلّ على أنّه عالمٌ بها أجمع، وخلق فينا العلوم الضروريّة، وتلك الاعتقادات لا يكون علومًا إلّا من فعل العالم بمتعلّقاتها، وهذا يدلّ على أنّه تعالى عالمٌ بأكثر من معلوم واحد.

والذي يبطل كونه عالمًا بمحصورات، أنّ ما عدا تلك المعلومات لا تخلو من أن يكون

٣. في الأصل: ان.

٢. في الأصل: يؤدّبهم.

١. في الأصل: دلامن.

يصحّ أن يعلمها أو لا يصحّ.

فإن لم يصحّ أن يعلمها، بطل كونها معلومات في نفوسها؛ لأنّ المعلوم في نفسه لا يختصّ في صحّة ذلك | كونه معلوماً بعالم دون عالم.
وإن صحّ أن يعلم ما عدا تلك المعلومات، لم يخل من أن يعلمها لنفسه أو يعلم معدوم أو قديم أو محدث.

فإن كان يعلمها لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بكلّ المعلومات لنفسه؛ لأنّ ما هو عليه في ذاته ليس بأن يقتضي كونه عالماً ببعض ما يصحّ أن يعلمه بأولى من أن يقتضي كونه عالماً بالكلّ. ألا ترى أنّ القدرة لما كانت لما هي عليه يتعلّق بالمقدور، وجب تعلّقها بكلّ ما يصحّ أن يتعلّق.

ولا يجوز أن يعلم ذلك بعلم معدوم - لما مضى في الكتاب - ولا بعلم قديمة؛ لأنّه يوجب وجود ما لا يتناهي، من حيث كانت المعلومات لا تنتاهي.

ولا يجوز أن يعلم ذلك بعلم محدّثة؛ لأنّه وجب أيضاً وجود ما لا يتناهي من العلوم المُحدّثة، ولأنّ تلك العلوم يجب أن تكون من فعله.

وليس يجوز أن يقع متولّدة عن النظر؛ لأنّ النظر لا يكون إلّا في دليل، وليس ما يحدث في المستقبل دليلٌ عقلي، لفقد التعلّق الذي لا بدّ من أن يكون مراعى فيما يدلّ عليه الأدلّة.

ولا يمكن أن يقال: إنّه يقع علماً، لعلمه بأنّه كان ناظراً.

لأنّ ذلك مبنيّ على أنّه بالنظر يحصل العلم بالحوادث المستقبلية، وقد بيّنا أنّ ذلك لا يمكن أن يكون عليه دليلٌ عقلي.

فلم يبق وجهٌ يجوز أن تكون جهة وقوع العلم علماً، إلّا كون الفاعل عالماً بالمعتقد، وذلك ممّا الكلام مفروض على انتفائه؛ لأنّا إنّما نتكلّم على أنّه لا يعلم بعلمٍ باقي المعلومات إلّا بعلم محدّث، وهذه جملة كافية.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون قادراً بقدره قديمة، أنّ قدرته

كان يجب أن تكون موجودة لا في محلّ حتى تتعلّق به؛ لأنّ وجودها فيه يستحيل، ووجودها في محلّ لا حياة فيه كذلك، فوجودها في محلّ مع الحياة يقتضي تعلّقها بمن تلك الحياة حياة له، على ما تقدّم في الكتاب، وقد بيّنا أنّ من حكم القدرة لأمر يرجع إلى صحّة الفعل بها، استعمال محلّها في الفعل، ودلّلنا على أنّ الفعل لا يصحّ أن يقع بها إلاّ بأن يبتدأ هو أو ما سببه في محلّها، ومتى وجدت لا في محلّ بطل حكمها ولم يصحّ الفعل بها.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك أيضاً، أنّنا قد بيّنا فيما تقدّم من الكتاب أنّ قدرنا مع اختلافها لا يصحّ أن يفعل بها الأجسام والألوان وما أشبههما من الأجناس المخصوصة، وبيّنا أنّ اختلاف القدر لا يقتضي اختلاف المقدورات، وأنّ من حقّ كلّ قدرة أن يقدر بها على كلّ جنسٍ يقدر لغيرها عليه، وإنّ هذا الحكم يجب في القدر من حيث كانت قدراً ويصحّ الفعل بها، وهذا يقتضي بقدر الأجسام والألوان عليه تعالى، لو كان قادراً بقدره، وفي علمنا أنّه تعالى هو الفاعل، لها دلالة على نفي كونه قادراً بقدره.

دليل آخر: ومما يدلّ على استحالة كونه حيّاً بحياةٍ قديمة، ما قد بيّناه من اعتبار حكم الحياة وتأثيرها في المحلّ، وأنّ وجودها في غير محلّ مستحيل، والحياة القديمة لو كانت ثابتة لم يجز حلولها المحلّ، وإنّما كانت توجد لا في محلّ، وذلك باطل بما ذكرناه.

فصل

في الإشارة إلى قوى شَبّه أصحاب الذات | أو الصفات والكلام عليها

فقد تعلّق هؤلاء بأشياء:

منها: قولهم: لو كان عالماً لذاته، لوجب أن يكون ذاته علماً، أو إذا لم يكن عالماً لذاته

فهو عالمٌ بعلم.

ومنها: إنّ كونه عالماً أو قادراً إذا رجع إلى ذاته، وجب أن يكون قادراً على كلّ ما

يعلمه.

ومنها: إنّ الفعل المحكم يدلّ على العلم، كما يدلّ على كون الفاعل عالماً.

ومنها: إنَّ العلم بأنَّ العالم عالمٌ لا يخلو من أن يكون علماً بذاته، كما أنَّ الجهل بأنه عالمٌ جهلٌ بذاته، و لوجب في كلِّ من علم ذاته أن يعلمه عالماً، وفساد ذلك يقتضي أنَّه عالمٌ^٢ بعلمه.

ومنها: إنَّ قولهم: إنَّ وصفنا العالم بأنه عالمٌ اشتقاق من العلم، فلا سبيل إلى نفيه مع إثبات العالم عالماً.

ومنها: إنَّ وصفنا العالم بأنه عالمٌ إثباتاً، وإذا لم يكن إثباتاً لذاته، فلا بدَّ من أن يكون إثباتاً لعلمه.

ومنها: إنَّه قد يحسن أن يأمر أحدنا بأن يعلم ونمدحه على ذلك، ولا يجوز أن يتعلَّق الأمر والمدح إلا لمعنى يفعله، وإذا صحَّ ذلك فينا، حُمل الغائب عليه على أنَّ متعلِّق الأمر إذا كان هو المعنى، وكذلك الحذر والدلالة.

والجواب عن الشبهة الأولى: إنَّه^٣ كان يلزمنا أنَّ كون ذاته علماً، لو جعلنا كونه عالماً موجباً عن الذات على التحقيق، وكما يوجب العلة المعلول، وهذا لم نردِّه ولا هو مفهومٌ من كلامنا.

أو معنى قولنا: «إنَّه تعالى عالم لنفسه»، إنَّه اختصَّ هذه الصفة على وجهٍ بان بها من سائر العالمين، وأنَّه استغنى فيها عن معنى.

وإضافة الصفة إلى النفس ليس يفيد التعليل، وإنَّما يفيد غاية التخصيص والتمييز، والأصل في ذلك قول أهل اللُّغة «فعل زيدٌ كذا بنفسه» إذا أرادوا التأكيد في الاختصاص. على أنَّ السواد لما كان سواداً^٤ لنفسه، كانت نفسه سواداً، فلذلك يجب في العالم لنفسه أن تكون ذاته عالمةً علماً^٥، وهكذا القول.

والجواب عن الشبهة الثانية: إنَّ وصفه بأنه عالمٌ وقادرٌ وإنَّ يرجع إلى ذات واحدة، فالفائدة فيه مختلفة، وإذا اختلفت وجب أن يراعي ما يصحَّ فيه.

وقولنا: «موجودة وقدر» يرجع إلى ذات واحدة، وإنَّ تعلَّقت موجبه [بما] كانت قدرة، ولم تتعلَّق من حيث كانت موجودة؛ لاختلاف الفائدة، والحيُّ منَّا قادرٌ عالمٌ على

٣. في الأصل: + لما.

٢. في الأصل: علم.

١. في الأصل: كان.

٥. في الأصل: عالماً.

٤. في الأصل: سواد.

كلّ ما كان عالمياً به.

والجواب عن الشبهة /٤٤/ الثالثة: إنّنا قد بيّنا فيما تقدّم أنّ الفعل المحكم لا يدلّ على العلم، وإنّه لمّا يدلّ على كون فاعله مفارقاً لما يتعذّر ذلك منه، وإنّ المفارقات قد تختلف فتكون تارةً للمعاني، وتارةً لغيرها، فإذا علمنا في أحدنا أنّ المفارقة إنّما حصلت له عن معنى بدليلٍ تختصّه، لم يجب أن يثبت المعنى في كلّ موضع حصلت فيه المفارقة؛ لأنّ اشتراك الموصوفين في الصفة لا يمتنع، وإن استحقها أحدهما لعلّةٍ والآخر لا لعلّة بعد أن يختلفا في كيفية الاستحقاق، ولهذا كان الموجود منّا موجوداً بفاعل، وهي تعالی موجودٌ لنفسه.

على أنّ من أوجب عليه القول بأنّه تعالی عالمٌ بعلمٍ قياساً على العالم منّا، من حيث شارك في مطلق الصفة من غير مراعاةٍ لكيفية الاستحقاق، ولا الوجه الذي منه ثبت العلم لأحدنا، يلزمه أن يكون علمه تعالی مُحدّثاً وغير آله، وأن يكون له علم مفردٌ بكلّ معلوم، كما أنّ كلّ ذلك واجب في العالم منّا، ويلزمه أن يكون مشاركاً للعالم منّا في الجسميّة والبنية وسائر ما لا يكون عالمياً إلّا مع حصوله، ومتى امتنع من التزام ذلك بوجهٍ حصل بعينه العلة في الامتناع عن كونه عالمياً بعلم، وحمله على أحوال العالمين منّا.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ العلم بأنّ العالم عالم، هو علمٌ بكونه على حال مخصوصة، وليس يتعلّق لمجرّد الذات، ولا بمعنى فيها على ما بنوا عليه السؤال. فإن قيل: دلّوا على أنّ العالم بكونه عالمياً حالاً، ثمّ دلّوا على أنّ العلم بأنّه عالمٌ يتعلّق بكونه عليها؟

قلنا: الدليل على الفصل الأوّل أنّ الفعل المحكم إذا صحّ من زيد وتعذّر على عمرو، فلا بدّ من كونه دالّاً على اختصاص من صحّ بأمر فارق به من تعذّر عليه، ولا بدّ من أن يكون ذلك الأمر مختصّاً لمن صحّ منه الفعل، وهو الجملة دون ألفاضها، فيجب على هذا أن يكون الفعل المحكم دالّاً على اختصاص الجملة بحالٍ.

وليس يمكن أن يقال: إنّ الفعل دالٌّ على أنّ العلم الذي به كان أحدنا عالمياً وأنّ المفارقة

إلى ذلك يرجع؛ لأننا قد بيّنا فساد ذلك من قبل من وجوه.

ومما يدل أيضاً على ذلك: إنّنا قد علمنا امتناع وجود العلم^١ في جزء من قلب زيد، ووجود جهلٍ يُضادّ ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة، فلو لم يكن العلم يوجب الجملة حالاً، لما وجب ذلك، كما لم يستحيل وجود السواد والبياض في جزئين من قلبه، لما لم يوجبا للجملة حالتين متضادّين.

فأما الذي ندلّ به على القسم الثاني: وهو إنّ العالم بأنّه عالم يتعلّق بكونه على حالة^٢ مخصوصة، وهو أنّ أحدنا يجد نفسه معتقداً باضطراراً ويتأمل حاله في سكون نفسه إلى المعتقد، فيعلم أنّه عالم، وما يجد نفسه عليه هو ما يختصّ به من الحال الراجعة إليه. ولا يمكن أن يقال: إنّ ذلك يتعلّق بالعلم الحالّ في قلبه، على أنّ حكم ذلك العلم من حيث حلّ قلبه، حكم سائر المعاني الحالة من سوادٍ وبياضٍ وغيرهما، وإنّ خالف العلم هذه المعاني من حيث كان موجبا للجملة حالاً، فثبت بذلك أنّ علمه تعلّق بما هو عليه من الحال، وهذا يقتضي أنّ معلوم العلم بأنّ العالم عالم في كلّ موضع، كونه على هذه الحال المخصوصة؛ لأنّ معلوم العلم لا يختلف باختلاف العالمين.

ومما يدلّ على ذلك: أنّ العلم يتعلّق بالمعلوم على حدّ تعلّق الدلالة، وقد بيّنا أنّ الفعل المحكم إنّما يدلّ على كون من صحّ منه على حال مخصوصة، وإنّما لا يدلّ على العلم، فيجب أن يكون العلم بأنّه عالم مطابقاً لهذا الوجه؛ لوقوع العلم موقع الدلالة في هذا الباب. ويدلّ أيضاً على ذلك: إنّ العلم بأنّ العالم عالم، لا يخلو من أن يكون متعلّقاً بعلمه، أو متعلّقاً بأنّه على حال مخصوصة، أو متعلّقاً بمجرد ذاته.

وليس يجوز أن يكون متعلّقاً بعلمه، لما تقدّم من أنّنا نستدلّ ونتوصّل إلى كونه عالماً بالفعل المحكم الذي يقع من الجملة دون أبعاضها، فيجب أن يكون دالاً على اختصاص الجملة بما ليس لمن يقدر ذلك عليه، وليس الفعل واقعاً من العلم، ولا من محلّه، ولا تعلّق بينه وبين الفعل المحكم الذي به يُستدلّ ومن جهته يُعلم، وإذا لم يدلّ الفعل على العلم، فكذلك العلم بأنّه عالم لا يتعلّق بالعلم، لوجوب تطابق الأمرين.

١. في الأصل: علم.

٢. في الأصل: حال.

وأيضاً: فكيف يكون العلم بأنه عالمٌ متعلّقاً بالعلم، وقد نعلمه عالماً من لا يعلم علمه لا على جملةٍ ولا على تفصيل، كالنظام^١ وجميع من نفى الأعراض.

وليس لأحد أن يقول: مثل هذا يلزمكم إذا قلتم: إن العلم بأنّ الأسود أسودٌ علمٌ بسواده. وذلك أنّ السواد مُدرَكٌ، وكلٌّ من شاهد الأسود فلا بدّ من أن يكون مُدرِكاً لسواده وعالماً به على جهة الجملة، ونفاة الأعراض يعلمون السواد على الجملة، وإنّما يجهلون كونه غيراً للمحلّ، وهذا يرجع إلى التفصيل، ومثل هذا لا يمكن العلم؛ لأنّه غير مُدرَكٍ، فلا وجه يوجب القول بأنّ من علم العالم عالماً لا بدّ من أن يعلم علمه على جملة ولا على تفصيل.

على أنّ العلم بأنّ العالم عالمٌ لو كان متعلّقه العلم الذي به كان عالماً، لاستحال أن يعلم عالماً من لا علم له، يعلم به الأشياء، وكان يجب استحالة العلم بالتقديم تعالى عالماً، وفي صحّة ذلك دلالة على فساد هذا القول.

وليس يمكن أن يدعي: أنّ العلم بأنّ العالم عالمٌ يتعلّق بما له كان عالماً، فمتى علم أحدنا عالماً تعلّق العلم بعلمه، وإذا علم القديم تعالى عالماً كان العلم متعلّقاً بذاته؛ لأنّ هذا يوجب أنّ مدلول الدلالة يختلف، وهذا يؤدّي من الفساد إلى ما لا خفاء به.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن يكون متعلّق العلم بأنّ العالم عالمٌ، هو أنّ له معلوماً، والعلم أنّه قادرٌ ومعلوم أنّ له مقدوراً؟

قلنا: هذا يبطل بالعلم أنّه حيٌّ موجودٌ؛ لأنّ هاتين الصفتين لاتعلّق لهما فيقال فيهما ما قيل في عالم وقادر.

ولا يمكن أن يقال: إنّ العلم أنّه حيٌّ موجود علم بذاته؛ لأنّه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك، فلا بدّ من الرجوع إلى أنّ ذلك علمٌ بكونه على حال مخصوصة، فإنّ بها ممّن ليس كذلك.

١. هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار البصري النخّام، تربى بالبصرة ثمّ رحل إلى بغداد وأسس مدرسة لمحاربة الدهريين، كما حارب في بغداد المرجئة والمجبرة والمحدّثين والنقهاء من أهل السنة، وكان يذهب إلى خلق العالم، وهو لم يكن متكلماً فحسب بل كان شاعراً و فقيهاً و جدلياً و فيلسوفاً، كما اهتم بدراسة أصول الفقه، توفّي ببغداد ما بين سنتي ٢٢٥ - ٢٣٥ هـ. له مصنّفات عديدة.

وإذا صحَّ ما ذكرناه في كونه حياً موجوداً، صحَّ في كونه عالماً وقادراً؛ لأننا قد دللنا على أن له بهذه الصفات كلها أحوالاً، وإذا صحَّ تعلق العلم بكون الذات على بعضها، صحَّ العلم بكونه على الجميع؛ لأنَّ من خالف في الأحوال وتعلق العلم بالذات عليها، لخالف في البعض والكل.

على أن العلم بأنه عالمٌ لو لم يكن عالماً باختصاصه /٤٥/ بحال، لم يكن المعلوم بأن يكون معلوماً له أولى من غيره، وكذلك المقدور، ولكن بأن يعلمه معلوماً له أولى من أن يعلمه معلوماً لغيره، إن كان الرجوع في ذلك إنما هو إلى ذات العالم والمعلوم. على أن القول بذلك يوجب إذا علمناه تعالى عالماً بكلِّ المعلومات على التفصيل، أن يكونا عالمين بمعلومات لا نهاية لها على هذا الوجه، وذلك محال.

على أننا قد نعلم المقدورات والمعلومات ولا نعلمه عالماً قادراً، فكيف يكون العلم بالمعلوم والمقدور عالماً بأنه عالم قادر؟

وليس لأحد أن يقول: قد أسقطتم الإضافة المراعاة؛ لأننا إنما قلنا: إن العلم بأنه عالم علم بأن له معلوماً، وكذلك في المقدور.

وذلك أن هذه الإضافة بقولهم له لا يعقل إذا لم يرجع إلّا إلى وجود ذاته وذات المعلوم، وإنما يكون لها فائدة إذا أثبتوا صفةً أو حالاً، ولهذا قيل: إنّه لو ثبت فيه تعالى أنه عالم بعلم، لوجب أن يكون العلم بأنه عالمٌ بهذا العلم عالماً باختصاصه لأجل هذا العلم بما لم يحصل لغيره؛ لأننا إن لم نرجع إلّا إلى وجود العلم ووجود ذاته تعالى بطل الاختصاص، وأنه بهذا العلم عالمٌ دون غيره.

على أن من أجرى بهذا الكلام إلى إبطال تعلق العلم بالذات على الأحوال، لا يجد حيلةً إذا قيل له قد تعلم السواد سواداً أو موجوداً ومُحدّثاً وباقياً وحياً، وقد علمنا اختلاف هذه العلوم وأن بعضها لا يسدّ مسدّ بعض.

ولا يمكن أن يقال: إنّها علومٌ بمجرد ذاته أنّها ذاتٌ، ولا أنّها علومٌ، لتعلق هذه الصفات؛ لأنّه لا تعلق لها، فيجب أن يكون علوماً بالذات على هذه الأحوال.

وإذا صحَّ ذلك في السواد والجوهر وغيرها من الذوات، صحَّ في القديم تعالى وفي كلِّ

المعلومات المختصّة بالأحوال والصفات.

ولا يجوز أن يكون العلم بأنّ العالم عالم علماً بمجرد ذاته؛ لأنّ ذلك يوجب القول بأنّ كلّ من علم ذاته، فقد علمه عالماً، ويوجب أنّ الجهل بأنّه عالمٌ جهل بذاته، وكان يجب أن لا يختلف العلوم المتعلقة بأنّه عالم قادر حيّ، لأنّ التعلّق على هذا القول لا يختلف، وكان يجب أن يسدّ بعضها مسدّ بعض، وكلّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت صحّة ما ذكرناه من أنّ العلم بذلك متعلّق بكونه على حال مخصوصة.

والجواب عن الشبهة الخامسة: إنّ من شأن الوصف المشتقّ من حادثٍ من الحوادث ما لا يخبر به ولا يعلمه إلاّ من علم ذلك الأمر الذي هو مشتقّ منه، إمّا على جملة أو تفصيل. ألا ترى أنّ وصف الفاعل بأنّه فاعل لمّا كان مشتقّاً من الفعل لم يجز أن يعلمه، ويجري هذا الوصف، إلاّ من علم الفعل على الجملة أو على التفصيل، وكذلك وصف الأسود بأنّه أسودٌ لمّا كان مشتقّاً من السواد، وقد علمنا أنّه قد يعلم العالم عالماً من لا يعلم العلم على جملة ولا على تفصيل، بل قد يعلم ذلك من ينفي العلوم، بل كلّ المعاني.

على أنّ الوصف المشتقّ هو إفادة المعنى المشتقّ منه، حتّى يكون حقيقته إفادة ذلك دون غيره، على حدّ ما ذكرناه في الأسود والفاعل، وقد بيّنا أنّ حقيقة كون العالم عالماً وفائدته ليست وجود العلم، بل الفائدة كونه على حال مخصوصة لأجلها صحّ منه المحكم من الفعل.

على أنّ من حقّ الوصف المشتقّ من غيره أن يتقدّمه العلم بما هو مشتقّ منه، ثمّ يتبع الوصف المشتقّ بذلك على سائر الأوصاف المشتقة، كقولنا أسودٌ وفاعلٌ وغيرهما، وكان يجب أن يعلم العلم أولاً ثم يعلم أنّه عالم ويصفه بذلك، وهذا عكس الأمر؛ لأنّا نعلم أولاً كونه عالماً ثم نستدلّ على العلم، على ما تقدّم ذكره.

وبعد، فمن رجع في اشتقاق عالم من علم إلى ظاهر اللغة، يلزمه أن يكون كلّ موجوده وجوداً بوجود؛ لأنّ اسم الموجود عندهم مشتقّ من الوجود، وما نقوله في ذلك يقال له في العلم.

على أنّ لقولهم: عالمٌ مشتقّ من العلم معنّى صحيحاً؛ لأنّهم يريدون هاهنا بالعلم

المفارقة التي عقلوها ودلّ الدليل عليها، وهي التي يتبعها أجزاء الوصف؛ لأنّهم لا يعرفون معنى^١ الحال في القلب ولا يعقلونه ولا يظهر لهم، فكيف يشتقّون ويجعلون الوصف بالعلم تابعاً له؟

وكذلك القول في المتحرّك، والحركة عندهم عبارة عن المفارقة، والحال المعقولة دون الذات الحالّة في الجوهر المعلومة بالدليل، وعلى هذا يجري مجرى قولهم: إنّ الموجود مشتقّ من الوجود، وإنّما يعنون المفارقة بين الثابت والمنتفي، ولهذا يقولون فلان لا علم له بكذا، ولا قدرة له عليه، وله علمٌ بكذا، وإنّما يعنون إثبات المفارقة والحال دون الذات، ونحن لا ننكر حصول هذا المعنى وهذه الفائدة في كلّ عالم أجرى عليه هذا الوصف واستحقّه.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنّ المعاني لا يصحّ^٢ التوصل إليها بإطلاق العبارات، بل الواجب أن يثبت المعاني بالأدلّة، ثمّ تجري العبارات، والمرجع في أنّ وصف العالم بأنّه عالمٌ إثبات إلى أهل اللغة، ولا حجة في قولهم متى لم يصدر عن علم، فإن كانوا علموا معنى أثبتوه ضرورةً وكان يجب أن نشاركهم فيه، وإن كان أثبتوه بدليل، فيجب أن تُذكر تلك الطريقة الدالّة، ولا نعتد على عبارتهم التي لاحجة فيها.

على أنّ الإثبات في أصل اللغة هو الإيجاد، ولهذا يسمّون الموجود بأنّه ثابت والمعدوم بأنّه منتفٍ، وهو يجري عندهم - في أنّه عبارة عمّا يكون الشيء به ثابتاً - مجرى التحريك الذي يكون به الشيء متحرّكاً، والتسويد الذي كون الشيء به أسوداً،^٣ ثمّ نجوز باستعماله في الخبر عن ثبوت الشيء ووجوده^٤، كما استعملوا قولهم نفي في الخبر عن انتفاء الشيء، وعلى هذا يقولون هؤلاء نفاة الأعراض وهؤلاء مثبتوها.

وإذا كان قولنا: عالمٌ ليس بإيجادٍ ولا خبرٍ عن إيجاد، لم يكن إثباتاً، وليس يمتنع أن يكون قولنا: عالمٌ إثباتٌ من طريق المعنى لذات العالم، من حيث علمنا بالدليل أنّه لا يكون على هذه الصفة إلّا وهو موجودٌ، إلّا أنّه لا يلزم على ذلك أن يكون قولنا: ليس

١. في الأصل: المعنى.

٢. في الأصل: + إليها.

٣. في الأصل: أسود.

٤. في الأصل: وجود.

بعالم نفيًا لذاته من طريق المعنى؛ لأنه لا يمتنع وجوده وإن لم يكن عالمًا، ففارق الأول. على أنّا إن تابعنا أهل اللغة في أنّ هذا الوصف إثباتٌ، وصحّحنا هذه الحكاية عنهم، جاز أن نحمل ذلك على أنّه إثباتٌ لكون الذات على الحال المخصوصة، والنفي بكونه عالمًا يكون نفيًا لحصوله على هذه الحال.

على أنّ من حكوا عنه من أهل اللغة في عالم أنّه إثباتٌ، يقول في قولنا علمٌ وسوادٌ وقدرة مثل ذلك، فيجب أن يشبّوا على هذا معاني لا تتناهى، وقد بيّن في غير موضع أنّه لا معتبر يرتبه الألفاظ وصورها.

والجواب عن الشبهة السابعة /٤٦/: إنّ التواصل بالأمر إلى إثبات معنًى إذا كان صحيحًا، وجب أن يختصّ بمن يصحّ أن يؤمر، والقديم تعالى لا يصحّ أن يؤمر بأن يعلم، فيجب ألا يكون عالمًا بعلم؛ لأنّ الطريقة التي أثبتوا بها العلم لا يتأتّى فيه.

وليس لهم أن يقولوا: معنى الأمر يصحّ فيه تعالى، وإن امتنع من اللفظ، لأجل اعتبار الرتبة.

لأنّا قد نسأله وندعوه، وفي الدعاء والسؤال معنى الأمر، وذلك أنّه لا يجوز أن نسأله أن يعلم؛ لأنّ السؤال لا يحسن في أمرٍ حاصل واجب، وإتّما يحسن فيما ليس بحاصل. ألا ترى أنّه لا يحسن أن نأمر غيرنا بأن يعلم وجود نفسه وما أشبه ذلك ممّا يعلم كونه عالمًا به؟

على أنّ أمرنا غيرنا بأن يعلم، كما يدلّ على أنّه عالم بعلم، فهو أيضًا يدلّ على أنّ علمه فعله وحادثٌ من جهته، فيجب أن يشبّوا مثل ذلك في كلّ عالم.

على أنّ الأمر إذا كان لا يتعلّق إلا بالأحداث، فأمر المأمور أن يعلم مبنيٌّ على أنّه عالم بعلم يحدثه، فيجب على هذا ألا نأمر بأن نعلم إلا من علمناه عالمًا بعلم حادث، وكيف يكون الأمر دلالة على العلم ومتوصلاً به إلى اثباته، ومن شرط جنسه تقدم العلم بأنّ المأمور عالم بعلم!

وقد أجيبت عن هذه الشبهة: بأنّ الأمر أو الإرادة لا يجب تعلّقها بذاتٍ حادثه، بل يكفي في حُسن الأمر أن نعلم أنّ هناك حالاً متجدّدة فتناولها الأمر، ولهذا نأمر نفاة الأعراض

بالحركة والضرب، وإن لم يثبتوا المعاني فيما ذكرناه كتجدد الذات، وعلى هذا لا يكون حُسن الأمر دلالة على العلم في شاهد ولا غائب.

فأما المدح فهو على ضربين:

أحدهما: يجري مجرى الثواب.

والآخر: يتضمّن الإعظام، ولا يجري مجرى الثواب.

والأول لا يتعلّق إلا بما يفعله الممدوح، وعلى هذا الوجه لا يُمدح أحدنا بأنّه عالمٌ، إلا بعد أن يعلم أنّه فعل العلم.

والوجه الثاني لا يجب أن يتعلّق بالأفعال. ألا ترى إنّنا نمدح العاقل بأنّه عاقلٌ وإن لم يكن عاقلاً بفعله، ونمدحه تعالى بأنّه عالم وإن لم يكن فاعلاً لشيء كان به عالماً. فأما حمل الخبر عن كونه عالماً على الأمر فباطل؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق إلا بالأحداث، والخبر يتناول الحادث وغير الحادث، والخبر عن كون العالم عالماً إنّما يتعلّق باختصاصه بحال، ويجري الخبر إذا كان صدقاً في تعلّقه مجرى الدلالة، والعلم لا يجري مجرى الأمر، وهو إن كان يحتاج إلى الإرادة كما يحتاج الأمر إليها، فبينهما فصلٌ من حيث كان الأمر يحتاج إلى إرادة الأمور به، والخبر يحتاج إلى إرادةٍ تتعلّق بكونه خبيراً ولا يتعلّق بالمخبر عنه، وهذا يبيّن لمن تأمّله.

فصلٌ

في بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التي ذكرناها،

وأنّ أصدادها لا يصحّ عليه

قد دللنا على وجوب هذه الصفات له تعالى ورجوعها إلى ذاته، والصفات الذاتية لا يجوز خروج الموصوف عنها؛ لأنّ المقتضى لها ليس بأن يقتضيها في حالٍ بأولى من أن يقتضيها في كلّ حال، على أنّ الصفة الذاتية لو حصلت في حالٍ دون أخرى، لوجب أن تكون الذات في الحال التي حصلت لها تلك الصفة مخالفة لنفسها في الحال التي يحصل

لها تلك الصفة؛ لأنَّ ما لا يستحقُّ الصفة الذاتية مخالفاً لما يستحقُّها من حيث نفي الاستحقاق لا من حيث كان غيراً له؛ لأنَّ الغيريَّة تثبت بالمماثلة والمخالفة.

وإذا ثبت ما ذكرناه وكان كونه موجوداً يقتضيه صفة ذاته، وجب في كلِّ حال؛ لأنَّه لا يمكن أن يعلِّق بشرطٍ كما يعلِّق غيره به، وما عدا الوجود^١ من صفاته المقتضاة عن ذاته، لا يتعلَّق حصوله إلا بالوجود لا الشرط في مقتضى صفة الذات، وقد بيَّنا أنَّ الوجود واجبٌ في كلِّ حال، فيجب أن يكون كونه قادراً عالمياً حياً، واجباً في كلِّ حال.

على أنَّ العلم بصحَّة نقل الجوهر في الجهات مع تحيِّزه ضروري، وما أدَّى إلى المنع من ذلك يجب القضاء بفساده. وفي تجويز خروجه عن كونه قادراً ما يؤدِّي إلى ذلك؛ لأنَّ غيره من القادرين لا شبهة في صحَّة خروجهم من كونهم قادرين، فلو لم يجب كونه قادراً في كلِّ حال، ما صحَّ تنقل الجوهر في الجهات إذا كان متحيِّزاً في كلِّ حال.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الجواهر تنتهي بها الحال إلى وجوب عدمها، فلا يحصل التحيِّز المصحَّح للتنقل.

وذلك أنَّ ما تعدَّى وجوده الوقت الواحد لم تنحصر أوقات صحَّة وجوده؛ لأنَّه لا مقتضى للحصر، والجوهر يوجد [في] الأوقات الكثيرة، فلا يمكن أن يدَّعي وجوب عدمه.

وإذا ثبت ما ذكرناه من وجوب كونه قادراً في كلِّ حال، وجب كونه حياً موجوداً، لتعلَّق تلك الصفة بهاتين الصفتين.

ويمكن أن يقال: في استحالة خروجه من كونه عالمياً، مثل ما قلناه في كونه قادراً؛ لأنَّ العلم بصحَّة وقوع الحركة مترتبة في كلِّ حال يشار إليها، كالعلم بصحَّة تنقل الجواهر إذا كانت متحيِّزة، فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه عالمياً بمثل ما ذكرناه.

فإن قيل: الأجوز تم كونه جاهلاً ببعض المعلومات مما لم يكن قطُّ عالمياً به، وكذلك يكون عاجزاً عن بعض الأمر ممَّا لم يكن قادراً عليه، وهذا لا يفسد بما ذكرتموه؟ قلنا: ليس يخلو ذلك الأمر الذي ادَّعى أنَّه عاجزٌ عنه، من أن يكون ممَّا يصحُّ كونه

١. في الأصل: الوجوه.

مقدوراً له أو ما لا يصحّ ذلك فيه:

فإن كان الأول: وجب كونه قادراً عليه؛ لأننا قد بيّنا أنه من حيث كان قادراً لنفسه، أن يكون قادراً على كلّ ما صحّ كونه مقدوراً له، وإنّ صفة النفس تجب عند الصحّة، فلو جاز عليه العجز مع ذلك، لوجب أن يكون قادراً على الشيء عاجزاً عنه في حال واحدة.

وإن كان ذلك ممّا لا يصحّ كونه قادراً عليه: فما لا يصحّ القدرة عليه لا يصحّ العجز عنه. ألا ترى أننا لانصف أحداً بأنه عاجزٌ عن الجمع بين الضدين، ولا عاجزٌ عن مقدور غيره؟ ولهذا لم نصف الأعراض والمعدومات بأنها عاجزة، من حيث استحالة كونها قادرة، والقول في كونه جاهلاً يجري على هذا؛ لأنه إن كان ذلك الأمر ممّا يصحّ كونه معلوماً له وجب أن يكون عالماً به، لما بيّناه من كونه عالماً لما هو عليه في نفسه، وإنّ ما صحّ أن نعلمه يجب أن يعلمه، وإذا وجب أن يعلمه لم يجر الجهل عليه، وإن كان ممّا لا يصحّ أن يكون معلوماً لم يجز أن يكون مجهولاً؛ لأنّ ما لا يصحّ أن يُعلم لا يصحّ أن يُجهل على النحو الذي ذكرناه في صفة القادر وبيّنا أنّه يؤدّي ٤٧/إليه.

على أنّه لو جاز عليه - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - الجهل ببعض المعلومات، لم يخلُ أن يكون جاهلاً به لنفسه؛ لأنّه كان يجب ألا يعلم شيئاً من المعلومات، ولا يصحّ منه المُحكّم من الفعل ولا المعلوم. ولأنّه كان يجب أن يكون جاهلاً بكلّ ما يصحّ أن يجهل على كلّ وجه يصحّ أن يجهل عليه.

وكان يجب أن يكون معتقداً كون الحمرة سواداً حموضة، وهذا جهل مع كونه معتقداً؛ لأنّ الحموضة تُضادّ السواد، وهذا جهلٌ تالي^١، وقد علمنا استحالة اعتقاد ذلك.

وكان يجب أن يعتقد في البقاء أنّه باقٍ؛ لأنّ ذلك جهل، ويعتقد فيه أنّه ليس بباقي وليس أيضاً جهلٌ، وهذا يقتضي كونه على صفتين متضادتين.

ولا يجوز أن يكون جاهلاً بجهل قديم، لما بيّناه في فساد كونه عالماً بعلم قديم، ولا بجهل مُحدّثٍ مع كونه عالماً بنفسه؛ لأنّه يقتضي أن يكون جاهلاً بنفس ما يعلمه، وذلك محال.

١. في الأصل غير مفرّج.

فصل

في نفي الحاجة عنه تعالى وإثباته غنياً

اعلم أنّ الحاجة إنّما تتعلّق باجتلاب المنافع أو دفع المضارّ، والمنافع هي اللذات والسرور، وما أدّى إليهما أو إلى أحدهما، إذا لم يعقب ضرراً يوفى على ذلك. والمضارّ هي الآلام أو الغموم وما يؤدّي إليهما أو إلى أحدهما، إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه، والملتذّ إنّما يكون ملتذّاً بإدراك ما يشتهيّه، والألم يكن ألماً بإدراك ما ينفر عنه والسرور إنّما يُسرُّ بأن يعلم أو يعتقد أو يظنّ وصول نفع إليه أو اندفاع ضرر عنه وأنّ ذلك سيكون، والمغتّم يوصف بذلك إذا علم أو اعتقد أو ظنّ وصول ضررٍ إليه أو فوت نفع حاصل وأنّ ذلك سيكون.

فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار لا يجوز أن يكون ملتذّاً ولا ألماً، ومن لا يجوز عليه اللذة والألم، لا يجوز عليه المنافع والمضارّ وما يجري مجراها من السرور والغمّ، ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار، انتفت الحاجة عنه وكان غنياً؛ لأنّ الغنيّ هو الحيّ الذي لا يحتاج.

والذي يدلّ على أنّ الشهوة لا تجوز على القديم تعالى، أنّها لو جازت لم تخلّ من أن يكون مشتتياً بنفسه أو بشهوةٍ قديمة أو مُحدّثة.

فلو كان كذلك لنفسه أو لمعنى قديم، لوجب أن يكون ملجاءً^٢ إلى خلق المشتتهي، فكان يجب من ذلك أن يكون فاعلاً لأزيد من كلّ قدرٍ فعله، ويجب أيضاً أن يكون فاعلاً قبل أن فعل، وكانت أفعاله من المشتتهيات لا يستقرّ على قدر بعينه ولا وقت بعينه.

ولو كان مشتتياً بشهوةٍ مُحدّثة، لوجب أن يكون من فعله، وأن يكون في حكم الملجئ إلى فعلها أو فعل المشتتهي جميعاً.

وليس يجوز أن يكون نافراً، [و] لا يخلو لو جاز ذلك، من أن يستحقّ تلك الصفة لنفسه أو لمعنى قديم أو لمعنى مُحدّث.

ولا يجوز أن يكون نافراً لنفسه؛ لأنّه كان يجب أن يكون نافراً عن جميع المُدرّكات،

١. في الأصل: هو الذي الحيّ. ٢. في الأصل: الملجئ.

وكان يجب ألا يخلق منها شيئاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وأن يجوز أن يكون من جنس ما فينا من النار؛ لأنّ تعلّقها واحد وذلك يقتضي التماثل، والمثلان لا يكون أحدهما قديماً والآخر مُحدثاً.

على أنّا قد بيّنا أنّه لا يجوز إثبات قديم، تخالف صفته صفة الله تعالى في باب الردّ على أصحاب الصفات، وفيه إفساد لهذا القول، ولا يجوز أن يكون نافرأ بنفار مُحدث؛ لأنّه كان يجب أن يصحّ منه فعل ضده؛ لأنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده، إذا كان له ضدّ، وهذا يردّنا إلى كونه مشتهداً، وقد بيّنا فساد ذلك.

فإن قيل: وما الدليل على أنّه لو كان مشتهداً لنفسه أو بشهوة قديمة، لكان في حكم

الملجئ إلى فعل المشتهد معاً؟

قلنا: الدليل على الأولى إنّنا نعلم ضرورة في أحدنا، أنّه متى علم أنّ له في بعض الأفعال نفعا عظيماً حاضراً خالصاً من وجوه المضارّ، فإنّه ملجئ إلى فعله، ولهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع، لخرج من أن يكون ممّا يستحقّ عليه المدح أو الذمّ، وإنّما كان فاعل هذا الفعل يلجئ إليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص بدلالة أنّ دواعيه متى تقرب حتى يعتقد أنّ عليه فيه ضرراً عظيماً، خرج من أن يكون ملجأ، وهذا يقتضي ما ذكرناه من حصول الإلجاء عند تكامل ما ذكرناه ملجأ، وبين من نفى كون المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص الحاضر ملجأ إلى تركه والهرب منه.

فأمّا الدليل على أنّه لو كان مشتهداً بشهوة محدثة، لكان كالملجأ إلى فعلها وفعل المشتهد معاً فواضح أيضاً؛ لأنّه لافرق عند العقلاء بين أن يعلموا في الفعل نفسه النفع العظيم الخالص، وبين أن يعلموا أنّه يُوصل إلى نفع بهذه الصفة مع انتفاء سائر المضارّ في باب الإلجاء، ولهذا يكون أحدنا ملجأ إلى فعل تحريك اصبعه، على وجه لا مشقّة فيه على وجه ولا سبب، متى علم أنّه ينال بذلك المنافع العظيمة الخالصة، ويستولي به على المنازل السنيّة والممالك الواسعة، فقد ثبت أنّه لا فرق بين الأمرين من الوجه الذي هو المقصود.

وإن كان في أحدهما، يكون ملجأ إلى فعل المشتبه وفي الآخر يكون ملجأ إلى فعل الشهوة والمشتبه معاً، وليس لأحد ملجأ إلى فعل الشهوة والمشتبه معاً.

وليس لأحد أن يقول: إن من علم أن يتحرك أصبعه ينال المنافع العظيمة، إنما يكون ملجأ إلى ذلك؛ لأنه في الحال [يكون] مشتبهاً لتلك المنافع، فلماذا كان ملجأ إلى التوصل إليها، وهذا بخلاف من فرضناه أنه غير مشتبه لشيء ولا محتاج إليه، وذلك أنه لا فرق فيما ذكرنا حاله بين أن يكون في الحال مشتبهاً وبين ألا يكون كذلك؛ لأننا نعلم أن العاقل المميز متى إذا فرضنا أنه غير مشتبه، لو خُير بين أن يفعل له الشهوات ويُعطى المشتبهيات حتى يحصل له المنافع الخالصة العظيمة، الخالصة من وجوه الضرر كله، وبين أن لا يفعل ذلك له، لكان محالاً كالملجأ إلى اختيار ذلك وإن كان في الحال غير محتاج إليه، ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة له [في الأطعمة، أنه متى حرّك أصبعه على وجه ما سبق لعادت شهواته، ولنال ما يشتهي على ألد الوجوه وأنفعها وأبعدها من الضرر، لكان ملجأ إلى تحريك أصبعه، وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه، إذا فرضنا حاله هذا الفرض، وهذا بين أن فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه.

دليل آخر: ومما استدلل به على أنه تعالى لا يصح أن يكون مشتبهاً ولا نافرأً، أنه لو صح ذلك عليه لكان في الفعل إما بنفسه أو بواسطة دلالة عليه؛ لأن الطريق إلى إثبات ذاته ووصافه هو الفعل أو ما يقتضيه الفعل، وهذا الأصل قد دللنا على صحته في باب نفي المائة من هذا الكتاب، وإذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتبهاً ولا نافرأً، وجب الحكم باستحالة ذلك عليه.

والذي يدل على أنه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة دلالة على ذلك، أننا إذا اعتبرنا صفات الأفعال لم نجد فيها ما يستند إلى كونه مشتبهاً حتى لو لا كونه كذلك لم يصح، وقد تقدّم بيان ما يدل على مجرد صحة الفعل /٢٨/ ووقوعه على بعض الوجوه، مثل كونه خيراً أو أمراً، وليس لكل ذلك تعلق بكونه مشتبهاً لأمرين:

أحدهما: إن كونه حياً ليس بأن يقتضي كونه مشتبهاً، أو لا من أن يقتضي كونه نافرأً، أو

٣. في الأصل: لا.

٢. في الأصل: لامحاله.

١. في الأصل: فيمن.

متى اقتضى الأمرين وجب حصوله على صفتين متضادتين.

والأمر الآخر: إنه كان يجب مثل ذلك فينا؛ لأن مثل المقتضي للصفة لا بد من أن يقتضي تلك الصفة، وهذا يقتضي استغنانا عن الشهوة، ويقتضي استحالة كون أحدنا نافرأ مع كونه حياً، وكان يجب أيضاً أن يقتضي كونه مشتتياً لجميع المشتتهيات؛ لأنه ليس البعض من ذلك بأولى من البعض وتعلق ١/٢٩٩ الجميع بكونه حياً تعلقاً واحداً، وفساد جميع ذلك دلالة على صحة ما ذكرناه من أنه لا دلالة في الفعل ولا فيما يرجع إليه على كونه مشتتياً، وأن ما هذا حاله يجب نفيه عنه تعالى على ما تقدم به القول.

دليل آخر: وقد استدلل أبو هاشم على ذلك، بأن الشهوة من حقها أن يتعلق بما إذا ناله المشتتهي خالصاً مما لا يشتهيته اغتذى جسمه و زاد وصلح عليه، وكذلك النفار لا يتعلق إلا بما إذا ناله النافر، فسد به جسمه و تناقص، وإذا استحال على الله تعالى الصلاح والفساد اللذان هما حكم الشهوة والنفار من حيث لم يكن جسماً، استحالت الشهوة عليه والنفار معاً.

والذي يبين ما ذكرناه أن الشهوات مع اختلاف أجناسها لا تتعلق إلا بما يصح أن يغتذى به جسم المشتتهي و يزداد عليه، والمشتتهون على اختلاف أحوالهم يجري أمرهم على هذه الطريقة، ولذلك يتناول كل نوع من الحيوان ما يغتذى به و ينتفع بنيله، وإن أضر تناوله لغيره ممن لا شهوة له فيه.

وقد يُسأل على هذا الدليل أسئلة^٣:

أولها أن يقال: كيف يصح ما ذكرتم، وقد يشتهي الإنسان ما يضره تناوله، كمشتتهي الطين وما جرى مجراه، والعليل الذي يشتهي كثيراً من الأغذية المضرّة به، وقد ينتفع الإنسان بما ينفر عنه من الأدوية الكريهة؟

وثانيها أن يقال: إن تعلق الشهوة والنفار بزيادة الجسم ونقصانه والزيادة إنما هي جواهر بيتدي الله تعالى فعلها عند إدراك المشتتهي، وهو قادر على أن يفعلها من دون إدراك المشتتهي، بل عند إدراكه ما ينفر عنه، وإنما كان يصح ما ذكرتم لو كانت الزيادة

١. في الأصل تكرر «و تعلق على كل وجه» [ص ٤٩] إلى هنا.

٢. في الأصل: فمن.

٣. في الأصل: اسوله.

موجبة عن الشهوة والنقصان موجباً عن النفار، وإذا كان هذا فاسدًا، فلا معنى لكلامكم؟ وهذا من أقوى الأسئلة^١ على هذا.

وثالثها أن يقال: كون المشتهي مشتهيًا حالً يرجع إلى الجملة، والزيادة التي ذكرتموها لا تعلق لها في الجملة، فكيف يتعلق بما يرجع إليها؟

ورابعها أن يقال: قد نجد أحدنا يشتهي إدراك الأصوات والأرايح، وإن كان متى أدرك ذلك لم يصلح عليه جسمه ولا اغتذى به، على الحدّ الذي يحصل في المأكولات والمشروبات، وهذا يبطل قضيتكم؟

والجواب عن السؤال الأول: إنّنا شرطنا فيما يشتهي أن يتناوله خالصاً ممّا لا يشتهي، وليس بممتنع على هذا أن يكون إنّما يستضرّ في بعض الأوقات بتناول ما يشتهي، من حيث يخالطه آخر لا^٢ يتعلّق شهوته بها، ولا سبيل إلى تميّزها عمّا يشتهي، فلذلك ستضرّ كالطين^٣ وما جرى مجراه.

وأقوى من ذلك أن يقال: ليس يمتنع أن يكون إنّما مستضرّاً ويتناول بعض المشتهيات من حيث العاقبة، إنّما بأن تفسد المعدة أو بعض الأعضاء التي لا تثمر الانتفاع بالمأكولات إلاّ بصلاحتها، وهذا ظاهر في مضرّة الطين، فإنّه فيما يقال يورث الحصاة والانسداد، وإلاّ فهو من حيث كان مشتهيًا نافع، فتصير المضرّة التي تحصل في العاقبة عامرة للصالح والانتفاع اللذين يحصلان من حيث الإدراك والحكم الغالب، فلهذا ظهرت مضرّة بعض المشتهيات.

وبهذا بعينه يُجاب عن الانتفاع بالأدوية، مع أنّ النفس تنفرّ عنها؛ لأنّ الدواء إنّما ينفع في العاقبة بأن يزيل فضولاً عن المعدة، ويفتح مجاري وأوراداً ولا يتمّ صلاح الجسم وانتفاعه إلاّ بها، فمن هذا الوجه كان نافعاً، وإلاّ من حيث أدرك بعض النفار فهو مفسدٌ ضارٌّ. ألا ترى أنّ من أدمن تناول الأدوية نهك جسمه وضعفت قوّته وفسد عليه غاية الفساد.

والجواب عن السؤال الثاني: إنّ الزيادة في جسم من أدرك ما يشتهي ويلتذّه، وإن كانت من فعل الله تعالى وغير موجبة عن الشهوة، فلها تعلق بالشهوة؛ لأنّها لا تصحّ على طريق

١. في الأصل: اسوله.

٢. في الأصل: ألاّ.

٣. في الأصل: بالطين.

الاعتداء إلا عند الشهوة، وإن كانت ممّا يجوز أن يحصل مع فقد الشهوة لا على سبيل الاعتداء، كما أن كون الاعتقاد علماً له تعلقٌ بالنظر، وإن صحَّ حصوله علماً من غير نظر، ولم يمنع ذلك من أن يكون للنظر تأثير في العلم.

وإذا صحّت هذه الجملة، فكلّ من لا يصحّ عليه الزيادة، لا يصحّ عليه ما يصحّ هذه الزيادة. ألا ترى أنّ من استحال عليه موجب أمر من الأمور، فلا بدّ من استحالة ذلك الأمر الموجب عليه، والقول في المصحّ كالقول في الموجب في هذا الباب، ولهذا كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاص القدرة به، كاستحالتها على من يستحيل كونه قادراً، وإن كانت في أحد الأمرين موجبة وفي الآخر مصحّحة.

والجواب عن الثالث: إنّ الصلاح الذي يتبع ادراك المشتبه يتعلّق بالجملة؛ لأنّها هي المنتفعة به، فهو يجري مجرى كونها فائدة في رجوعه إليها.

والجواب عن الرابع: إنّ ادراك الأراييح والأصوات لا بدّ من تعلق الصلاح والانتفاع به، وإن لم يظهر الحال فيه ظهورها في المأكول والمشروب، ولهذا نجد من قال، من الأصوات المطربة والروايح الطيبة والصّور المونقة، ما نشتهي على الاستمرار، يصلح عليه وينتفع به، حتى ربّما كان ٥٠/ ذلك أبلغ في زيادة قوّته ونشاطه من المأكول والمشروب، وليس هذا ظاهر، وليس إذا خفي تأثير ذلك في بعض المواضع، وجب أن ننفي تأثيره، كما لا يجب مثله في نفي تأثير المأكولات، فإنّ تأثيرها أيضاً يخفي في بعض المواضع ويظهر في آخر.

دليل آخر: وممّا استدلّ عليه على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مشتبهياً محتاجاً، السمع والإجماع.

وقيل: إنّ دليل صحّة السمع لا يفتقر إلى نفي كونه محتاجاً، وإنّما يفتقر إلى أنّه لا يفعل القبح، وقد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه؛ لأنّ من يشتهي أمراً، أو | يتمكّن من الوصول إليه بالقبيح والحسن معاً، لا يجوز أن يختار القبيح على الحسن، فلو جازت عليه تعالى الشهوة والحاجة، لكان لا شيء يفعل من القبيح لأجل الشهوة، إلاّ وهو قادر على

أمثاله من الحسن، حتى يقوم في تناول الشهوة له مقامه، ولا يجوز على هذا أن يختار شيئاً من القبائح، وهذا القدر كافٍ في صحّة معرفة السمع.

فصل

في أنه تعالى لا يشبه الأجسام والجواهر

اعلم أنّ الخلاف في هذا الباب ربّما تعلقّ بالعبارة؛ لأنّ من نُفي عنه شبه الأجسام والجواهر على التحقيق، فأجرى عليه الوصف بالجسم أو الجوهر من حيث كان قائماً بنفسه، فهو غير مُشَبَّه في الحقيقة، وخلافه يؤلّ إلى العبارة.

والمشبه هو الذي يخالف في المعنى، ويثبته بصفة الجسم المؤلّف أو بصفة الجوهر المتحيّز، ونحن تقدّم الكلام في المعنى؛ لأنّه أهمّ ونعود إلى العبارة.

الذي يدلّ على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر والأجسام، أنّ الجواهر متماتلة، فلو كان جوهرًا لوجب كونه متماتلاً لها ومن جنسها، وذلك يقتضي استحالة قدّمه من حيث استحالة قدّم الجواهر والأجسام، أو كون الأجسام قديمة من حيث وجب له القدّم، وكلّ ذلك مستحيلٌ.

والذي يدلّ على تماثل الجواهر، إنّنا ندرك الجوهر أو الجسمين المنتفيا^١ اللون، فيلبس أحدهما علينا بالآخر. ألا ترى أنّ من أدركهما ثمّ أعرض عنهما وأدركهما من بعد، يجوز في كلّ واحد منهما أن يكون هو الآخر بأن نقل إلى مكانه، ولم يلبس عليه الإدراك إلاّ لاشتراكهما في صفة تناولها الإدراك، وربّما يتناول الإدراك من الصفات ما يرجع إلى الذوات، وإذا كانا مشتركين فيما يرجع إلى ذواتهما فهما متماتلان؛ لأنّ ذلك هو المستفاد بالتماثل.

فإن قيل: دلّوا على أنّهما لم يلبسا إلاّ للاشتراك في صفة، وقد علمتم أنّ الشئيين ربّما اشتبها لغير ذلك؟

ثمّ دلّوا على أنّ تلك الصفة مما تناولها الإدراك، ثمّ على أنّ الإدراك يتناول أخصّ

١. في الأصل: المنتفى.

صفات الذوات؟

وبعد، فيلزمكم على هذا الدليل أن يكون الجسم الأبيض مخالفاً للأسود؛ لأنه لا يلتبس به.

قلنا: الوجوه التي يقع فيها الالتباس معقولة، وهي المجاورة، كالتباس خضاب اللحية بالشعر، أو الحلول كما التبس على قوم فظنوا أن صفة المحلل للحال، حتى اعتقدوا أن السواد حيز، وكل هذا منتف في التباس الجسمين أحدهما بالآخر؛ لأنه لا حلول بينهما ولا مجاورة، بل الالتباس يحصل بينهما مع العلم بتغايرهما، فدل على أن وجه الالتباس ما ذكرناه.

وأما الذي يدل على أن الصفة التي اقتضت التباسها مما تناولهما الإدراك، أن الأمر لو كان بخلاف ذلك لما التبس عليه الإدراك، وفي التباسها عليه دلالة على تعلق الإدراك بما التبس لأجله، وأن المشاركة فيما لا يتعلق الإدراك به لا يقتضي الاشتباه على المُدرك. ألا ترى أن السواد لا يسلبه البياض ويلتبس به عند المُدرك وإن اشتركا في الوجود، من حيث كان الإدراك لا يتعلق بالوجود.

ولأن الصفة التي تقتضي التباس الجسمين أو الجوهرين المُدركين على المُدرك لا بد أن تكون صفة علمها المُدرك، وما يعلمه في حال الإدراك من صفات الجوهر هو الوجود وكونه في جهة وتحيّزه، وقد مضى أن المشاركة في الوجود لا يقتضي الالتباس.

وليس يشترك الجوهران في أن يكونا في جهة واحدة فيلتبسا من هذا الوجه، فلم يبق إلا أنهما التبس من حيث اشتركا في التحيّز ومما يدركان على هذه الصفة.

وأيضاً: فمتى صح أن يلتبس لأجل صفة لم يتناولها الإدراك، لم يكن بعض الصفات أن لا تدخل تحت الإدراك بأن يقتضي اللبس - أولى من بعض، وهذا يوجب أن تكون المشاركة في سائر الصفات يقتضي الالتباس.

وأما الذي يدل على أن الإدراك يتعلق بأخص صفات الذوات، أنه لا يخلو من أن يتعلق بالصفة الراجعة إلى الفاعل أو الراجعة إلى العلل أو^٢ الراجعة إلى الذات.

١. في الأصل: و.

٢. في الأصل: على.

والذي يتعلّق بالفاعل وترجع إليه من الصفات هو الموجود، ولو تناول الإِدراك لاقتضى أن يتعلّق بكلّ موجودٍ؛ لأنّ من حقّ الإِدراك إذا تناول صفة أن ينتفع في كلّ مختصّ بها. ألا ترى أنّه لما يتناول التحيّز شاع في كلّ متحيّزٍ، وكذلك في كون السواد على ما يختصّ به، وفساد كون جميع الموجودات مُدركةً ظاهر، على أنّ الإِدراك لو تناول الوجود لم يخل من أن يتعدّاه إلى الذات أو لا يتعدّاه، فإن لم يتعدّ وجب أن لا يحصل الفصل بين المختلفين بالإِدراك؛ لأنّ الإِدراك لم يتناول ما به اختلافاً، وإنّما تناول على هذا القول الوجود الذي هما يشتركان فيه، فكان يجب أن يجري عند المُدرك إدراك المختلفين مجرى إدراك المثليين، فكان يجب أيضاً أن لا يفصل بالإِدراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير، فلم يبق إلاّ أنّه يتعدّاه إلى الصفة العائدة إلى الذات، وهذا يقتضي أن يفصل بين المختلفين بالإِدراك من حيث افتراقاً في الصفة التي يتعلّق بها الإِدراك، وأن يلتبس أحدهما علينا بالآخر من حيث اشتراكاً في الوجود الذي يتعلّق به - على هذا القول أيضاً - الإِدراك، وذلك باطلٌ.

فأمّا ما يرجع إلى العلل من صفات الجوهر، فالذي يمكن أن تدخل شبهة في تناول الإِدراك له، كونه كائناً في جهةٍ، من حيث فُصلّ بالإِدراك على بعض الوجوه بين الكائنين في جهتين.

والذي يدلّ على أنّ الإِدراك لا يتناول ذلك، أنّه لو تناول لفُصلّ بالإِدراك بين كلّ صفتين ضدّين منه، وقد علمنا أنّ ذلك لا يستمرّ، فإنّ أحدهما لو أدرك جوهرًا في بعض الجهات، ثمّ أعرض عنه يجوز أن يكون انتقل إلى أقرب الأماكن إليه والتبس عليه الأمر فيه، ولا يلتبس أمره لو إسودّ بعد بياض، على أنّا إنّما نطلب صفةً تناولها الإِدراك، فاقضى التباس أحد الجوهريين بالآخر، وهذا لا يصحّ في اختصاص الجواهر بالمحاذات؛ لأنّ الجوهريين لا يصحّ اشتراكهما في الكون في جهة واحدة، وإن يستحقّقا من هذا القبيل صفتين متماثلتين، على أنّ كونه في جهةٍ قد يتزايد في أحد الجوهريين دون الآخر، ولا نفصل بينهما بالإِدراك، فعلم أنّ الإِدراك إنّما يتناول الصفة الراجعة وهي التحيّز.

وأما الجواب: عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لوناهما، وأن أحدهما لا يلتبس بالآخر، فليس فيه أكثر من إثبات المدلول مع ارتفاع الدليل، وهذا غير ممتنع، فإنّ الدليل غير موجب للمدلول وإنّما يكشف عنه، ولهذا يدلّ على الحكم الواحد الدليلان المختلفان، وإنّما المنكر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول، على أنّ الالتباس هاهنا أيضاً حاصل؛ لأنّ المدرك لهذين الجسمين يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر، وإنّما تغيّر لونه و قد يلتبس أيضاً لمساً، فالذي اعتمدهنا صحيحٌ على كلّ حال.

دليل آخر على تماثل الجواهر: ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ كلّ جوهر يُشار جنس إليه يحتمل جنس ما يحتمله سائر الجواهر من الأعراض، واحتماله لذلك يرجع إلى ذلك، فلولا أنّها متففة في الجنس، لم يجب ذلك؛ لأنّ الذوات المختلفة لا يتفق فيما يرجع إلى ذواتها.

وقد يُستدلّ بهذه الطريقة على وجه آخر فيقال: لو اختلفت الجواهر لم يظهر اختلافها للآنات، إذ [يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره؛ لأنّ الوجود التي يظهر بها الآن الذوات لا يتأتى فيها. ألا ترى أنّها ممّا لا يوجب الأحوال، فظهر اختلافها باختلاف ما يوجبه ولا يتعلّق بغيرها، فيراعى في اختلافها تغاير متعلّقتها أو ما يجري مجرى التغاير.

وليس يفصل بين الجوهرين بالإدراك، فتوصل بذلك إلى اختلافهما، كما نقول في السواد والبياض، وليس يمكن العلم بأنّ بعضها ينتفي بما لا ينتفي به بعض آخر، فيكون ذلك طريقاً إلى الاختلاف، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من احتمال الأعراض وهي مشتركة فيه، فيجب تماثلها.

فإن قيل: ألا اختلفت من حيث لم يصحّ أن يحلّ كلّ واحد منها غير ما يحلّ الآخر، كما اختلفت القدر لتعلّق كلّ واحدة بعين لا يتعلّق بها الأخرى، وإن صحّ أن يفعل بها مثل ما يفعل الأخرى؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ الجوهرين لو صحّ أن يحلّ كلّ واحد منهما غير ما يحلّ الآخر، كانت حاله فيما يرجع إلى ذاته كحال الآن، وإنّما لم يصحّ أن يحلّه نفس ما يحلّ

غيره، لشيء يرجع إلى الحال لا إليه، وإلا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه لو صحَّ أن تحلّه، وإذا كان لو قدرنا أنه يحلّ ما يحلّ غيره مثلاً لتحيزه - وهو الآن فيما يرجع إلى ذاته على تلك الصفة - فيجب أن يكون مماثلاً له، وليس كذلك القدرتان؛ لأنه لو صحَّ أن يفعل بكلّ واحدة غير ما يصحّ بالأخرى، لكانت كلّ واحدة في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن، وقد بيّنا أنّ الجوهر إنّما يحتمل جميع الأعراض لتحيزه، ولا حكم للتحيز مع بعض الأعراض دون بعض، وإنّما امتنع أن يوجد فيه غير ما يوجد معه في غيره لا لأمرٍ يرجع إليه، بل الأمر إلى ذلك الحال، فافترق الأمران.

وبمثل هذا نجيب من اعتراض^١ دليلنا بأنّ بعض الجواهر لا يحتمل العلم والإرادة والظرف، [وذلك] باختلاف^٢ الجواهر.

فنقول: إنّما امتنع حلول العلم والإرادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني إلى أغيارها، فشيء يرجع إليها لم يحل الجزء^٣ المنفرد لا إلى المحلّ. ألا ترى أنّ المحلّ على الصفة التي حكمها مع جميع الأعراض واحد؟ ولهذا لو جعل ذلك الأمر في تضاعيف القلب لجاز أن يحلّه الحكم والإرادة، ولو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيء يرجع إلى ذاته^٤ لكان لا تصحّ حلولها فيه على وجه من الوجوه، ويجري ذلك مجرى الأعراض.

ومما تبيّن أنّه لا اعتبار في تماثل الجوهرين بأن يصحّ أن يجعل أحدهما نفس ما يحلّ الآخر، لأنّ ذلك يقتضي كون الجوهرين متماثلين مختلفين معاً؛ لأنه إذا لم يصحّ أن يحلّ كلّ واحد غير ما يحلّ الآخر من الأكوان، يجب أن يكونا مختلفين، وإذا حلّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من الأكوان يجب أن يكون مختلفين، وإذا حلّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من التأليف، يجب أن يكونا متماثلين.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن يكون الأمرين [في] الأعراض كلّها متماثلة؛ لأنّ كلّ محلّ احتمل بعضها فهو يحتمل الجميع.

وذلك أنّ الأعراض لا يقتضي احتمال المحلّ لها اشتراكهما في صفة ذاتية، وقد بيّنا أنّ الجواهر إذا اشترك في احتمال الأعراض، فإنّ ذلك يرجع إلى صفة ذاتية يشترك الجميع

١. في الأصل: اعترض. ٢. في الأصل: تلك الاختلاف. ٣. في الأصل: + و.

٤. في الأصل: اوتته.

فيها، على أن لنا ظرفاً يتوصل بها إلى اختلاف الأعراض، مثل الفصل بينهما بالإدراك، ونحو اختلاف ما يجب عنها من الأحوال ونحو تغاير التعلّق ونحو الّا ينتفي بضدّ واحد. وأما أعراض الجواهر فقد بيّنا أنّه لا طريق إلى اختلافها إلا ما ذكرناه.

دليل آخر على تماثل الجواهر: قد ثبت أنّ الجواهر يخالف الأعراض، وثبت أنّ المخالف لغيره إمّا يخالفه بصفة ترجع إلى ذاته، وأنّ صفات العلل والفاعل لا مدخل لها في هذا الباب من حيث يؤديّ إلى تجدد المخالفة، واختصاصها ببعض الأحوال دون بعض، فلم يبق بعد ذلك إلا أنّ الجواهر يخالف الأعراض وأما بالتحيزّ أو ما اقتضى فيها التحيزّ من كونها جواهر؛ لأنّ ما عدا هاتين الصفتين يرجع استحقاقه إلى علّة أو فاعل، أو يكون حكماً من أحكام التحيزّ، مثل احتمال الأعراض وامتناع المداخل، وبأيّ الأمرين كان الخلاف من التحيزّ أو كونها جواهر، فقد تمّ ما أردناه من تماثل جميع الجواهر، لاشتراكها في ذلك، وما به يخالف الذات غيرها به يماثل ما شاركها فيه، وإذا خالفت الجواهر الأعراض بالتحيزّ أو بكونها جواهر أو بالأمرين، فيجب أن يتماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين.

دليل آخر: على أنّه لا يشبه الجواهر والأجسام، ما دلّ على [أنّ] حدوث الجواهر والأجسام لا يختصّ، بل هو شائع في كلّ ما كان بهذه الصفة، فلو كان تعالى جوهرًا أو جسمًا لكان مُحدّثًا.

بيّن هذه الجملة، أنّه لو كان كذلك لكان متحيزًا، وكونه متحيزًا يقتضي كونه في جهة، مع جواز كونه في غيرها، وذلك يقتضي وجود معان لا ينفك منها ولا تبعد منها، وقد مضى الكلام في حدوث جميع المعاني، وأنّ ما لم يتقدّم المُحدّث فلا بدّ من كونه مُحدّثًا. وليس لأحد أن يثبت جوهرًا وينفي كونه متحيزًا؛ لأنّ ذلك خلاف في العبارة التي كلامنا الآن على غيرها، ولا له أن يثبت متحيزًا وينفي كونه في جهة، أو ينفي صحّة كونه في الجهات على البدل؛ لأنّ المقتضى لكونه في جهة ما هو التحيزّ، ومتى حصل فلا بدّ من حصول مقتضاه.

فأمّا صحّة كونه ٥٢/ في الجهات على البدل، فالتحيزّ أيضًا يقتضيه؛ لأنّا عند دخول

الذات في كونها متحيّزة نعلم صحّة ذلك فيها، ولا يصحّ أن نشترط ذلك بكونه في الجهات لمعان مُحدّثة؛ لأنّ وجود المعنى يوجب كونه في جهة مخصوصة، ويحيل كونه في غيرها، فمحالٌ أن يصحّ كونه في الجهات الباقية، مع أنّه محيل لذلك.

ولا يصحّ أيضاً أن يشترط ذلك، لصحّة عدم ما به يكون في الجهات المعيّنة؛ لأنّ ذلك لا يرجع إلى الجسم، وما صحّ صفة الذات يجب أن يكون ما يرجع إليها.

دليل آخر على ذلك: [أنّه] لو كان تعالى جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرته؛ لأنّ من شأن الأجسام ألا تكون قادرة على هذا الوجه، وقد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب، ولو كان قادراً بقدرته، لا يأتي منه فعل الجواهر والأجسام؛ لأنّا قد دللنا من قبل على أنّ القدر على اختلافها لا يصحّ فعل الجواهر والأجسام؛ بها، وفي علمنا بأنّه تعالى هو الفاعل للأجسام دلالة على أنّه ليس بجسم.

دليل آخر: لو كان تعالى جسماً، لوجب على ما بيّناه أن يكون قادراً بقدرته، وقد بيّنا أنّ القدرة لا يصحّ الاختراع بها، وأنّ الفعل لا يقع بها في غير محلّها، إلاّ بعد أن يكون بينه وبين محلّها صلة ومماسّة، وهذه الجملة يقتضي فيه تعالى لو كان جسماً أن يفعل فيما ماسّه، ولا يصحّ أن يفعل في الأماكن المتباعدة، ونحن نعلم أنّه تعالى يفعل في داخل البيضة و في المشرق والمغرب في الحالة الواحدة مع فقد المماسّة والاتصال، على أنّ فيما يفعله تعالى ما يعلم أنّه لا سبب له يولّده مثل الألوان والأرايبح والطعوم، وإذا حدث ذلك في الأجسام من غير توليد، ولم يكن في محلّ القدرة عليه، فهو المخترع الذي لا يكون من جسم.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك أنّه لو كان تعالى جسماً، لوجب كونه أشياء مؤتلفة؛ لأنّ الشيء الواحد لا يكون جسماً، وهذا يقتضي أن يكون كلّ جزء منه قديماً ومستحقاً لجميع ما يستحقّه من الصفات التي أثبتناها له؛ لأنّ من حقّ صفة النفس أن يختصّ بها الآحاد دون الجميع، وهذا يقتضي إثبات قدماً لهم مثل صفته، وأدلة التوحيد - التي يأتي بعون الله ذكرها - يبطل ذاك.

فصل

في أن احتمال الأعراض والكون في الجهات والحركة والسكون والقرب والبعد مستحيل عليه

كلّ صفةٍ أو حكمٍ رجع إلى التحيّز يجب نفيه عمّن يستحيل عليه التحيّز، وكلّ ما ذكرناه من الصفات والأحكام إنّما يصحّحها ويقنضها التحيّز، وقد بيّنا أنّه تعالى يستحيل عليه التحيّز، فيجب استحالة هذه الأحكام عليه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ التحيّز هو المصحّح لهذه الأحكام؟

قلنا: أمّا احتمال الأعراض فراجع إلى التحيّز، بدلالة أنّ الجواهر المعدومة لا يحتمل الأعراض ويستحيل حلولها فيها، وليس يخلو المؤثر في امتناع ذلك فيها من أن يكون هو عدمها، وأنها ليست بموجودة وكونها غير متحيّزة، وليس يجوز أن يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة؛ لأنّها لو دخلت في الوجود فلم يحصل لها التحيّز لم يحتمل الأعراض. ألا ترى أنّ الأعراض مع وجودها لا يحتمل الأعراض، فوضح أنّ المؤثر هو انتفاء التحيّز، ولهذا وجب عند التحيّز احتمال الأعراض ووجود الكون، وجرى احتمال الأعراض في ثبوته مع التحيّز وانتفائه مع فقده، مجرى التعلّق في الذوات المتعلقة التي تبطل مع العدم وتثبت مع الوجود.

وأقوى ما يسأل عن هذا أن يقال، فيجب بهذا الاعتبار أن يقولوا: إنّ فقد العلم هو المؤثر في خروج الحيّ من أن يكون عالماً؛ لأنّ الطريقة فيه كالطريقة فيما ذكرتم، ويجب أن ينفوا كون من ليس بذئ علم عالماً، وكذلك القول في القدرة والحياة. والجواب عن ذلك: إنّ فقد العلم إنّما أثر في خروج أحدنا من كونه عالماً بشرط صحّة كونه عالماً وغير عالم، فيجب أن يجعل فقده مؤثراً فيمن كان الشرط الذي ذكرناه تاماً فيه.

وليس يمكن أن يدّعي في احتمال الأعراض شرط تفرّق به الذوات. ومما يدلّ أيضاً: على أنّ احتمال الأعراض لا يصحّ إلا مع التحيّز، أنّ المرجع بالحلول، والمستفاد به حصول الحال بحيث المحلّ وتعلّقه به على حدّ لو انتقل المحلّ لكان الحال

كأنه قد انتقل، ولا يصح أن يكون المستفاد من الحلول وجود الذات بحيث وجد غيرها؛ لأنّ الأعراض الكثيرة توجد في المحلّ الواحد، وليس بعضها حالاً في بعضٍ والمحلّ موجوداً أيضاً بحيث العرض وإن لم يكن [يكون] حالاً فيه، ولا يجوز أن يكون المراد وجود الشيء بحيث وجد غيره وتعلّقه به، حتى أنّه متى عدم ذلك عدم هذا؛ لأنّ الحياة الموجودة فيه تجب للعلم بوجوده، ولو عدمت لعدم العلم، ومع ذلك فالعلم حال في الحياة، فصحّ أنّ المعنى في الحلول ما ذكرناه. وإذا كان لا يتمّ كون الحال كأنه المنتقل بانتقال المحلّ إلّا مع تحييز المحلّ، ثبت أنّ الحلول لا يصحّ إلّا في المتحيّز، وصحّ أنّ القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيّزاً.

فأما الكون في الجهات: فلا شبهة في أنّ التحييز يصحّحه؛ لأنّه إذا كان المصحّح لاحتمال الأعراض هو التحييز، فكانت الصفة التي تحصل للكائن في جهة موجبة عن الكون الذي إنّما احتمله الجوهر وسائر الأعراض لتحيزه، فقد عاد الأمر إلى أنّ التحييز يصحّح ذلك بواسطة، فما استحال تحييزه استحال كونه في الجهة، واستحال عليه أيضاً الحركة والسكون والقرب والبعد؛ لأنّ كلّ ذلك يرجع إلى الكون في الجهات على وجوه مخصوصة.

على أنّه لو صحّ كونه تعالى في جهة من الجهات، لم يخل أن يكون كذلك لنفسه أو لمعنى.

ولا يجوز أن يكون عليها لنفسه؛ لأنّه ليس بأن يختصّ بجهة بأولى من أن يختصّ بغيرها، وهذا يؤدّي إلى أن يكون في جميع الجهات وذلك متضادّ، وعلى هذا ألزمتنا من يقول: إنّّه تعالى مريدٌ لنفسه، أن يكون مريداً لسائر ما يصحّ أن يكون مراداً، وإنّما يختصّ الجوهر أن يكون في جهة دون أخرى، بأن يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة، وهذا الاختصاص مفقود فيمن يكون كذلك لنفسه، على أنّه لو اختصّ بالجهة لنفسه وذلك لا يحصل مع التحييز. ألا ترى أنّ العرض يُدرك في جهة الجوهر ولا يحصل له من الصفة ما يحصل للجوهر، من حيث لم يكن متحيّزاً؟ فلو كان لنفسه في الجهات لوجب^١ في كلّ ما

١. في الأصل: يوجب.

شاركه من الجواهر في هذه الصفة العائدة إلى النفس - أعني التحييز - أن يشاركه في الاختصاص بجهة إذا كان يختص بها لنفسه، فلم يبق إلا أنه كذلك لمعنى، ولا يجوز أن يكون ذلك المعنى ٥٣/ قديماً، لما تقدم من كلامنا في هذا الباب ولا مُحدثاً؛ لأنه كان يجب أن لا ينفك منه، وذلك يقتضي حدوثة وعلان قدمه.

ومما يدل على أنه تعالى لا يحتمل الأعراض، ولا يصح أن تحله: أن المعقول من الحال وجوده بحسب المحل، وقد دللنا على أنه تعالى لا يصح عليه الجهات.

ويدل أيضاً: على أنه لو احتمل الأعراض، لم يخل من أن يرجع احتمالها إلى كونه موجوداً أو إلى كونه عالماً واجباً، وما أشبه ذلك من الصفات التي يرجع فينا إلى الجمل، أو يكون راجعة إلى صفته الذاتية التي بها يخالف.

ولا يجوز رجوع ذلك إلى الوجود لمشاركة ما يحلّه في الوجود له، فليس وجوده بأن يقتضي حلول ذلك فيه بأولى من أن يكون وجود ذلك يقتضي حلوله هو فيه، ولا يجوز أن يرجع الاحتمال إلى الصفات الراجعة فينا إلى الجمل؛ لأن ذلك يوجب أن يكون كل ما اختص بهذه الصفات محتملاً للأعراض، وكان يجب فينا احتمال الأعراض، والاحتمال يرجع إلى المحل، وكيف يتعلّق بصفة يرجع إلى الجملة، وليس يجوز رجوع ذلك إلى صفته الذاتية التي بها يخالف؟

لأنه يقتضي أن المحال مشاركة له في تلك الصفة، من حيث شاركته في مقتضى صفة ذاته، واستحققتها على الوجه الذي يستحقها. ألا ترى أن الاحتمال مع الوجود يكون واجباً فيها، كما يجب فيه، ولا يلزم على ذلك المشاركة في كونه عالماً وحيّاً؛ لأن الوجه يختلف فينا وفيه، من حيث كان واجباً فيه تعالى وجائزاً فينا.

ومما يمكن أن يقال في ذلك أيضاً: إن صحة الحلول هو حكم وليس بصفة، وما عليه الذات لا يصح أن يوجب حكماً، وإنما يوجب صفته. ألا ترى أن جميع صفات الذوات في الشاهد لا توجب إلا الصفات دون الأحكام، وإنما كانت كذلك من حيث كان ما اقتضى فيها الإيجاب يقتضي أن يكون موجبة لصفات؛ لأن المقتضى لإيجابها هو أن تُميّز جنس في الوجود من جنس، وهذا يحصل بالصفات دون الأحكام، فعلم بذلك أن صفاته الذاتية

لا يجوز أن يقتضي احتمال الأعراض.

فصل

في استحالة كونه تعالى في جهة، من غير أن يكون شاغلاً لها

مما يدل على استحالة ذلك، أنه مؤدًى إلى تعدد الفعل في الغرب والشرق في الحالة الواحدة عليه، وقد علمنا خلافه.

وأيضاً: فلو كان في جهة، لم يمتنع حصول جوهرٍ بحيث هو؛ لأنه لا وجه يمنع من ذلك من تضادٍّ ولا غيره، ومتى حصل بحيث هو فلا بد من كونه حالاً فيه؛ لأن حاله لا ينفصل عن حالة سائر الأعراض الحائلة في ذلك الجوهر، وسندل^١ على استحالة كونه تعالى حالاً. ومما يدل أيضاً على ذلك: إن ما طريق إثباته الفعل، لا يصح إثباته إلا على ما يقتضيه الفعل من الصفات إما بنفسه أو بواسطة، فهذه الطريق قد بيّناها في باب نفي المائية، وقد علمنا أن طريق إثباته تعالى هو الفعل دون غيره، فيجب إثبات صفاته من هذا الوجه، وليس في الفعل ما يقتضي كونه على صفةٍ سوى ما أثبتناه له، ولا يقتضي كونه في جهةٍ على وجه من الوجوه، فيجب نفي ذلك، وقد سقط بما أوردناه جهالة من اعتقد أنه تعالى فوق العرش وإن لم يكن متحيزاً، وقوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^٢ وفي موضع آخر ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^٣، المراد به الاستيلاء، كما يقال: «استوى فلانٌ على كذا» أي استولى عليه، قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليه
تركناهم صرعى كسيرٍ وكاسرٍ

وقيل: إن العرش هاهنا المُلْك واستشهد بقول الشاعر:

إذا ما بنو مرون تُلَّتْ عُرُوشُهُمْ
وأوذوا كما أوذت أيادٍ وحميرٌ

وقيل: بل هو الله الذي أخبر الله تعالى بأن الملائكة تحمله، وإما خصه بالذكر مع استيلائه تعالى على كل شيء، من حيث كان العرش أعظم شيء خلقه، وإذا كان مستولياً على الأعظم، فبأن يكون مستولياً على الأصغر أولى، كما خص العالمين بقوله تعالى: ربِّ

٣. سورة الأعراف: ٥٤.

٢. سورة طه: ٥.

١. في الأصل: سدل.

٤. تصحيح الاعتقاد: ٥٩.

العالمين، من حيث كانوا أعظم الخلق وأشرفه، وإن كان ربّ كلّ شيء. وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ﴾ المراد به ثم خلق العرش وهو مستوٍ عليه، أي مستولي، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾^١ أي حتى تجاهدوا ونحن نعلم ذلك، ومجاز هذا مشهور في اللغة.

وقيل أيضاً: لا يمتنع أن يريد بقوله جلّ وعزّ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ أي ثم يدبّر الأمر وهو مستولي على العرش؛ لأنّ التدبير حادثٌ فيصحّ أن يعلّق به لفظ الاستقبال.

وقوله تعالى ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾^٢ معناه [هل أمِنْتُمْ] من في السماء عذابه وملائكته المؤكّلون بانتفائه^٣.

وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾^٤ ومعناه أنّه يتقبّله ويجازي عليه، كما يقول أحدنا تابعٌ به فلاناً، وأصلٌ إليّ ولاحقٌ بي، وما أشبه ذلك، ومعنى ذكر الصعود ارتفاع قدره ومنزلته عنده.

ومعنى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾^٥ في الخبر عن الملائكة عليهم السلام، أنّه اصطفاهم واختارهم، وعلى هذا سأمهم في القرآن المقرّبين من قرب المنزلة لا المسافة. وقيل: إنّهُ أراد في ملكه كما يقال: عند فلان من الأصول كذا، وكما يقال: عنده من الرزق كذا، أي يملكه.

وقيل: عند عرشه.

وقيل: الموضع الذي لا يملك الحكم فيه سواه، كما يقال عند ملك العرب خصبٌ أو قحطٌ، أي في بلاده الذي يملك التصرف فيها، وهذه جملة بيّنه على ما سواها.

فصل

في أنّه تعالى لا يشبه شيئاً من الأعراض

قد علمنا أنّه لا جنس من أجناس الأعراض ما علم باضطرار واستدلالٍ إلّا وهو

٣. كلمة غير مفروءة.

٢. سورة الملك: ١٦.

١. سورة محمد: ٣١.

٥. سورة الأعراف: ٢٠٦.

٤. سورة فاطر: ١٥.

مُحَدَّثٌ، فلو أشبه تعالى شيئاً منها لاستحالة كونه قديماً، كما استحالة فيما هو من جنسه. وأيضاً: فقد ثبت في كلِّ عَرَضٍ يُشار إليه ويُعقل، استحالة كون قبيله قادراً عالمياً حياً، فلو كان من قبيل بعض الأعراض، لاستحالة هذه الصفات عليه، وقد علمنا وجوبها له. ومما يدل على ذلك أن الأعراض على ضربين: فضربٌ: يستحيل وجوده إلا في محلّ.

وضرب: يستغني عن المحلّ، كإرادته تعالى وكرهته والغناء المضادّ للجواهر. وكونه من قبيل الضرب الأوّل، يقتضي قَدَمَ الجواهر أو حدوثه، لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحلّ، وكلا الأمرين فاسد. وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل؛ لأنّه إن كان من قبيل الإرادة أو الكراهة استحالة عليه التفرّد بالقدّم؛ لأنّه لا حيّ فيما لم يزل سواه، فيوجب له حال المرید أو الكاره، ومحالّ وجود ما له صفة الإرادة من غير أن يوجب حال المرید.

على أن كونه بصفة الإرادة والكراهة يُحيل بقائه، كما يستحيل البقاء عليهما. وهذا الوجه أيضاً يبطل كونه بصفة، ويبطله زائداً على ذلك أنّه لو كان بصفته لاستحالة مع وجود الجواهر، ولوجب أن يصحّ وجوده بدلاً من وجود ضده؛ لأنّ هذا حكم كلِّ ضدّين، وذلك يحيل كونهما أو كون أحدهما قديماً، فبطل /٥٤/ أن يكون مشتهداً بشيء من الأعراض على ضربين:

أما ما يختصّ المحلّ من حيث أوجب له حالاً كالكون، أو مختصّة ولا يوجب حالاً كالألوان وغيرها.

والضرب الثاني ما أوجب للحَيِّ حالاً كالعلم والإرادة وما أشبههما. وقد أبطلنا أن يكون على صفة الضرب الأوّل، وكونه على صفة الثاني يقتضي صحّة منافاة ضدّ هذه المعاني له على بعض الوجوه؛ لأنّ ما يماثل الشيء لا يجوز أن يستحيل عدمه على كل حالٍ ممّا يصحّ عدم ذلك الشيء به في الجنس، فيقتضي أيضاً ما قدّمناه من استحالة تفرّده ما تقدّم، من حيث وجب أن يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة.

فإن قيل: كل الذي ذكرتموه إنما يدلّ على أنّه تعالى لا يشبه الأعراض المعقولة، فمن أين أنّه لا يشبه عرضاً لا تعقلونه؟ أو ليس قد قال بعضكم: إنّه غير ممتنع أن يكون في مقدور الله تعالى لونه يخالف ما يعقل من الألوان، فالأجاز قياساً على ذلك نوعٌ يخالف هذه الأنواع؟

قلنا: إثبات ما لا يعقل ولا يقتضيه الدليل باطلٌ؛ لأنّه يؤدّي إلى الجهالات التي قد تقدّم ذكرها، وليس إثبات لونه يخالف هذه الألوان يجاز مجرى إثبات عرضٍ يخالف جميع الأعراض المعقولة؛ لأنّ من أجاز ذلك أجاز على وجه معقول، وبأن يحصل للمحلّ به هيئة، كما يحصل بالألوان المعقولة، فلم يخرج بقوله هذا عمّا يعقل.

وليس هذا بمنزلة إثبات عرضٍ لا يعقل، ولا يجري مجرى المعقول من الأعراض في شيء من الصفات والأحكام، على أنّ ذلك لو ساغ وأجاز لمثبت أن يشبه ما يخالف الأعراض المعقولة، لاستحالة كونه تعالى من جنس ذلك؛ لأنّه لا بدّ في ذلك الذي أثبت من أن يكون ممّا إذا وجد كان محدثاً، فكيف^١ يشبه^٢ القديم؟

ولا يسوغ إثبات عرضٍ يخالف ما يعقله من الأعراض ويستحيل وجوده على كلّ وجه؛ لأنّ الطريق إلى معرفة كون الذات معلومة، صحّة وجود ما هو من جنسها، فما لم يصحّ ذلك عليه لا يصحّ أن يعلم، وكيف يثبت على أنّ الفعل وما يقتضيه الفعل لا يدلّ على كونه بصفة بعض الأعراض، فيجب نفي ذلك عنه على ما تقدّم؟

فصلٌ

في أنّه تعالى لا يصحّ أن يحلّ غيره

ممّا يدلّ على ذلك أنّ الحلول كيفيةٌ في الحدوث، فالوجود لا ينفصل منهما، وليس بجارٍ مجرى الصفات التي ينفصل بعضها من بعض، وإذا صحّ ذلك استحالة عليه تعالى الحلول؛ لأنّه كان يجب أن يكون حلولة غير منفصلٍ من وجوده، وهذا يقتضي حلولة فيما لم يزل، ويوجب قدّم المحال.

١. في الأصل: وكيف.

٢. في الأصل: يشبه.

وأيضاً: فمن شأن ما حلَّ المحلَّ أن يتعلَّق وجوده به ويختصَّ به، ولا بدَّ من بطلانه ببطلانه. ألا ترى أنَّ السواد الحالَّ في بعض المحال، يبطل ببطلان محلّه دون بطلان ما لم تحلّه العلة التي ذكرناها؟ وهذا يقتضي جواز البطلان عليه تعالى متى بطلت المحال، وفي استحالة العام عليه دليل على استحالة الحلول.

وأيضاً: فلو حلَّ بعض المحال، لم يصحَّ أن يفعل في الحالة الواحدة في المشرق والمغرب.

وليس يمكن أن يقال: إنّه يحلَّ جميع المحالَّ فراراً من ذلك؛ لأنّه كان يجب أن يكون من جنس التأليف، حيث حال المحلِّين، ومن حيث حلَّ أكثر من ذلك يجب أن يخالفه، ويجري مجرى العِلْمِين اللّذين يتعلّقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة، ويتعلّق أحدهما بمعلوم آخر لا يتعلّق به صاحبه في أنّهما يجب أن يكونا متماثلين مختلفين.

وأيضاً: فليس يصحَّ حلول ذاتٍ في محلٍّ من غير أن يؤثّر ضرباً من التأثير، حتى يكون لوجودها تأثير حالة من الحكم ما ليس لفقدها؛ لأنّها لو لم تكن حالة ما زاد على ذلك ولا حكمٌ معقولٌ^١، يمكن أن يشار إليه فيقال: إنّه يحصل عند حلول القديم سبحانه، ولولاه لما حصل؛ لأنّ سائر الأحكام المعقولة مستندة إلى جهاتٍ مخصوصة ليس منها كونه حالاً، فيجبُ الفصل باستحالة حلوله قديمة.

وأيضاً: فلو صحَّ عليه الحلول لم يخل من أن يكون حالاً فيما لم يزل وفي كلّ حال، وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة، أو يكون حالاً بعد أن لم يكن كذلك، ثمّ لا يخلو من أن تحلَّ مع جواز ألا يحلَّ، أو يكون حالاً على سبيل الوجوب متى وجدت المحال.

وفي الوجه الأوّل كونه دالاً لمعنى، ولا يلزم أن يكون السواد حالاً لمعنى؛ لأنّ السواد يحلَّ المحلَّ لحدوثه، فيستغني عن أمر سواه، وليس كذلك القديم، وعلى قولهم لأنّه وجد غير حالٍ ثمّ حلَّ، فلا بدّ من معنى، كما أنّ السواد لو صحَّ أن يحدث ولا يكون حالاً ثمّ يحلَّ أو يحدث غير حالٍ، لا احتاج إلى معنى.

فإن قيل: فبأيّ شيء يفسد؛ لأنّه حالاً لمعنى؟

١. في الأصل: معقولاً. ٢. في الأصل: لا.

قلنا: لو حلّ لمعنى لوجب أن يختصّ به ضرباً من الاختصاص، ليصحّ أن يوجب كونه حالاً، ولا يخلو أن يكون اختصاص ذلك المعنى به من حيث حلّه أو جاوره، أو من حيث حلّ محلّه، ولا يجوز أن يحلّه ولا يجاوره؛ لأنّ ذلك يوجب كونه متحيّزاً، وكونه كذلك يحيل حلولة.

على أنّا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة، ولا يجوز أن يحلّ محلّه؛ لأنّه ليس بأن يقتضي حلولة أولى من أن يقتضي حلولة كلّ ما يصحّ حلولة في ذلك المحلّ ممّا يحلّه، وهذا يقتضي ألا ينحصر ما حلّ المحلّ؛ لأنّ ما يصحّ حلولة فيه لا ينحصر، وبهذا يبطل أن يكون ذلك المعنى موجوداً لا في محلّ.

على أنّ العلة الموجبة لصفة^١ لا يصحّ أن يجعل لها ذلك مثل تلك الصفة التي يوجبها غيرها. ألا ترى أنّ العلم لما أوجب كون العالم لم يجر عليه أن يكون بصفة العالم، وكذلك سائر العلل، وقد علمنا أنّ المعنى يحيل^٢ المحلّ كحلولة تعالى لو كان ممّا يحيل^٣ المحلّ، وكيف يصحّ إيجابه كونه حالاً وبعد إذا اشتراكا في الحلول، فليس أحدهما بأن يوجب صاحبه حالاً بأولى من الآخر، وهذا يؤدّي إلى أنّ كلّ واحد منهما علة الآخر في الحلول، وذلك يوجب علة لنفسه.

فإن قيل: وبأيّ شيء يفسد أن يكون حالاً على سبيل الوجوب إذا وجدت المحال؟

قلنا: يفسد ذلك من حيث أنّه لا يخلو من أن يكون المقتضى لوجوب حلولة وجود المحلّ، أو صفة هو عليها في نفسه^٤، ولا يجوز أن يكون المحلّ يقتضي ذلك؛ لأنّ من شأن المحلّ أن يصحّ حلول ما يحلّ فيه ولا يوجبه^٥؛ لأنّه إنّما يصحّ حلول /٥٥/ الأشياء فيه لكونه متحيّزاً، وهذه الصفة تصحّ الحلول ولا توجبه، فلا بدّ من أن يكون المقتضى لذلك صفة ترجع إليه، وإن جاز أن يقال: إنّ وجود المحلّ شرط في حلولة، كما نقوله في كونه تعالى مدركاً.

والذي يفسد ذلك: أنّ تلك الصفة المقتضية لحلولة، لا بدّ من أن تكون معقولاً، وجميع

١. في الأصل: للصفة.

٢. في الأصل: يحل.

٣. في الأصل: يحل.

٤. في الأصل: نفسي.

٥. في الأصل: لا يوجبه.

صفاته تعالى لا يصح أن يقتضي ذلك، إما كونه موجوداً قادراً عالماً حياً مُدركاً، فلو اقتضى كونه حالاً لاقتضى فينا مثله وأوجه؛ لأننا نشارك في هذه الصفات أجمع، ومثل المقتضي لا بد من اقتضائه حيث حصل. ألا ترى أن كونه تعالى حياً لماً أوجبت فيه كونه مُدركاً، يشترط وجود المُدركات، أوجب ذلك فينا؟

وليس لأحد أن يقول: إن هذه الصفات تقتضي فيه تعالى الحلول، لصحته عليه، ولا يقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث كنا أجساماً.

وذلك أن ما أحال الحكم في بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يصححه أو يوجهه، ولهذا كان العدم لماً أحال كون الجوهر محتملاً للأعراض أحال كونه متحيزاً، وعدم القدرة لماً أحال صحة الفعل بها أحال تعلقها، فلو كان المصحح أو الموجب لكونه تعالى حالاً بعض هذه الصفات، لوجب أن يستحيل ذلك على ما يستحيل حلوله، وفي حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا دلالة على بطلان تأثيرها في الحلول.

وليس له أن يقول: إن كونه قديماً هو المقتضي لحلوله، أو وجوب كونه مستحقاً لهذه الصفات، ونحن لانشاركه في كونه قديماً ولا في وجوب استحقاق الصفات.

وذلك أن كونه قديماً إنما يرجع به إلى وجوده، وإن كان يجب فيه الاستغناء عن موجد، و وجوب الوجود له في كل حال، فما يرجع من هذه الصفة إلى الإثبات نحن نشارك فيه، وما يرجع إلى النفي من الاستغناء عن موجد وما يجري مجراه لا اعتبار به ولا تأثير لمثله، ولأن من شأن كل صفة اقتضت حكماً أن يقتضيه في كل موصوف، كانت واجبة فيه أو جائزة. ألا ترى أن كون القادر قادراً لماً اقتضى صحة الفعل مع ارتفاع الموانع، اقتضاه في كل قادر وجب لذلك أو جاز عليه؟ وكذلك كون الحي حياً لا آفة به لماً اقتضى كونه مُدركاً - بشرط وجود المُدرك اقتضاه في كل حي، وجب كونه كذلك أو لم يجب، وهذا هو الجواب عن قولهم: «إنما وجب كونه حالاً عند وجود المحل لوجوب كونه عالماً قادراً حياً».

فإن قيل: فبأي شيء يفسد أن يكون ما هو عليه في ذاته من الصفة التي تخالف بها جميع الذوات، هو المقتضي لحلوله والمصحح ذلك عليه؟

قلنا: يفسد ذلك من جهة أنّ ما عليه الذات متى اقتضى حكماً، وجب أن يقتضيه متى وجد، ولا يجوز مع الوجود ألا يقتضيه، كالجوهر لما اقتضى ما هو عليه في ذاته تحييزه اقتضاه مع الوجود، ولم يقف على أمر زائد على الوجود، فلو كان ما هو تعالى عليه في نفسه يقتضي الحلول، لاستحال وجوده، فهو غير حال، وقد بيّنا أنّ ذلك يقتضي قدّم الجوهر.

وأيضاً: فإنّ ما يجب للموصوف من الأحكام لما هو عليه في ذاته، يجب أن نبين به من غيره ولا يشاركه فيه ما خالفه، أو لا يشاركه في كيفية استحقاقه، ولهذا لا يصحّ أن يشارك الجوهر في التحييز ما خالفه، ولا يشارك القديم تعالى في كيفية كونه عالماً وقادراً ما خالفه، وقد علمنا أنّه لو صحّ الحلول عليه لكانت حالة كحال جميع ما يحلّ المحال، في أنّه متى صحّ أن يحلّ ووجد المحلّ وجب حلوله، فلو رجع صحّة حلوله إلى ما هو عليه في ذاته لاستحال أن يشاركه في هذا الحكم على الوجه الذي استحقّه ما يخالفه من الأعراض.

فإن قيل: أجاز أن يجب كونه حالاً في المحلّ عند وجود المحلّ لا لعلّة ولا لبعض ما هو عليه من الصفات، كما أنّ العرض يحلّ المحلّ لا لعلّة ولا لشيء هو عليه من صفاته؟ قلنا: إنّما يصحّ ذلك في الأعراض؛ لأنّ حلوله في المحلّ تابع لحدوثه وكيفية لوجوده، فجرى مجرى الأحكام التابعة للحدوث من حسنٍ وقبحٍ في الاستغناء عن العلل، وأنهما ممّا لا يرجع إلى الذات، وليس كذلك حاله تعالى لو صحّ عليه الحلول؛ لأنّه كان يحلّ المحلّ بعد أن لم يكن حالاً مع وجوده في الحالين، وكلّ صفةٍ وجبت للموجود بعد أن لم تكن واجبة، ولم تقف على علّةٍ توجيهاً، فلا بدّ من أن تقتضيه الذات عليه، وإن تعلّق ذلك بشرطٍ، كما يقولونه في كونه مُدركاً، وهذا واضحٌ لمن تأمّله.

فصل

فيما يتعلّق بالعبارة في هذا الباب

اعلم أنّ كلّ لفظ أفادت معنىً من المعاني، وعُلم استحالة ذلك المعنى في ذاتٍ من

الذوات، لم يجرز إجرائها عليه إلا على وجه اللقب دون الإفادة، وقد ثبت أن المعنى المستفاد من وصفنا الجسم بأنه جسم لا يصح على الله تعالى، وتلقيبه أيضاً به لا يحسن، فيجب أن لا يوصف بأنه جسم على وجه من الوجوه، فالذي يدل على أن معنى الجسم لا يجوز عليهم، أنهم وضعوا هذه اللفظة لما جمّع الطول والعرض والعمق.

يبين ذلك أنهم يصفون ما زاد فيها به في جهة الطول والعرض بأنه أجسم من غيره، ولا يصفونه بأنه أجسم متى زاد لونه أو بعض صفاته، وهذه اللفظة يعني لفظ «أفعل» يُبني في موضوعهم عن الزائد، ولا يدخل عندهم إلا بين شيئين اشتركا في صفةٍ فيهما التزايد والمبالغة، واستعملوها في كل صفة أمكن فيها التزايد على الوجه الذي ذكرنا، فدلّ قولهم أجسم فيما زاد طولهِ وعرضهِ وعمقه، على أن قولهم جسمٌ يفيد الطول والعرض.

ولا يقدر فيما ذكرناه قوله تعالى: ﴿أَذَلِكْ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾^١ وأنه أدخل لفظه «أفعل» فيما لم يشتركا في الصفة.

وذلك أن الكلام قد يخرج كثيراً في لسان العرب على حسب اعتياد المخاطب، وإذا كان العامل أعمال أهل النار والمؤثر لها على ما يعقبه الجنة، كأنه قد اعتقد أن الذي عمل له خيراً ممّا لم يعمل له، جاز أن يقال: الذي اعتقدته وعملت له خيراً أن كذا وكذا، وقد قيل في ذلك أن لفظه «أفعل» يقتضي ما ذكرناه إذا كانت خيراً، فأما إذا خرجت مخرج التفرّيع والتهديد، جاز أن يُراد بها خلاف ذلك على جهة المجاز.

فإن قيل: ومن أين لفظه «أجسم» من كلام العرب الذين يُحتجّ بلغتهم؟

قلنا: لا شبهة في ذلك على من تأمل خطابهم، وقد قال عامر بن الطفيل^٢:

وقد عَلمَ الحيُّ من عامرٍ بأنّ لنا ذرّوةَ الأجسامِ^٣

والشاعر وإن لم يقصد بقوله هذا إلى ما ذكرناه من معنى الزائد في الطول والعرض والعمق، فقوله شاهدٌ لنا على أن هذه اللفظة مستعملة عندهم، معروفة في خطابهم، وليس

١. سورة الفرقان: ١٥.

٢. هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، أحد فتاك العرب وشعرانهم وساداتهم في الجاهلية، ولد ونشأ في نجد وأدرك الإسلام ولم يُسلم ومات كافراً سنة ١١ للهجرة.

٣. ديوان عامر بن الطفيل: ١٢١.

يمكن بعد استعمالها أن تكون حقيقتها ٥٦/ إلا ما ذكرناه؛ لأن ما عداه لا شبهة في أنها لم توضع له، وإنما استعمالها الشاعر تشبيهاً بالحقيقة؛ لأنه جعل الزائد في الفخر والمجد كالترديد في الطول والعرض والعمق، كما جعل الذروة التي تستعمل في أعلى الجبل وما أشبهه مستعملة في غيره.

على أن الشبهة^١ في قوله جسمٌ وهو جسيمٌ، ولا يمكن رفع ذلك من استعمالهم، وكل ما جاء منه «فعليل» صح منه «أفعل»، [وهو] على مقتضى لغتهم قياس مطرد، ولهذا يقولون: ظريفٌ وأظرف، وكرم الرجل فهو كريم وأكرم.

ويمكن أيضاً أن يقال: لفظة «فعليل» تقتضي المبالغة عندهم بغير شك، وقد وجدناهم يقولون جسيمٌ^٢ لما زاد ذهابه في الجهات، فيجب أن يكون قولنا جسمٌ موضوعاً لما عند الزيادة فيه يقال جسيمٌ؛ لأن حكم الجسيم في باب المبالغة حكم أجسم. وهذه الجملة التي ذكرناها، تبطل قول من ذهب في الجسم إلى أنه هو القائم بنفسه؛ لأن هذه الصفة لا يصح فيها التزايد والتفاضل، وقد بينّا أن وصف الجسم بأنه جسمٌ يدخله التزايد.

ويبطل أيضاً قول من ذهب إلى وصف الجسم بأنه جسمٌ، يفيد أنه مؤلفٌ أو أنه موضوعٌ للجوهر - على ما يحكى عن الصالحين^٤ -؛ لأن كل ذلك لا يصح فيه معنى التزايد، وإن كان لو ثبت أنه يفيد المؤلف أو الجوهر لكان يجب من نفيه عن الله تعالى - من حيث لم يكن بهذه الصفة - مثل ما يجب من نفيه إذا كان مفيداً، لما ذكرناه من أن من وصفه تعالى بأنه جسمٌ من حيث كان قائماً بنفسه، يلزمه أن يصفه بأنه جوهر؛ لأنه قائم بنفسه، وإنما يوصف جملة الجسم بذلك لاختصاص كل جوهر منه بهذه الصفة.

وليس يخلو أيضاً قوله «قائمٌ بنفسه»، من أن يريد به استغنائه عن محلِّ ومكان، أو يريد أنه ممّا يبقى ويدوم وجوده، ولا يُحدّده الفاعل في كلِّ حال.

فإن أراد الأوّل، لزمه أن يُسمّى إرادة القديم تعالى وكراهته، وفناء الجواهر بذلك،

١. في الأصل: أنه في شبهة. ٢. في الأصل: جسم. ٣. في الأصل: جسم.

٤. الظاهر أنه صالح بن عمر الصالح بن رأس الصالحية، وعدّه الشهرستاني في الملل والنحل من فرق المُرَجَّنة، وجعله في عداد محمّد بن شبيب وأبو شمر وغبلان ممن جمعوا بين التندر والرجاء.

ويسمى المعدوم أيضاً به.

وإن أراد الثاني لزمه أن يصف جميع الأعراض الباقيات بأنها أجسام.

فإن قيل: وبأي شيء يفسد أن يُسمى بأنه جسمٌ على جهة التلقيب؟

قلنا: من^١ حيث كان الوجه في آخر الألقاب هو ليتمكن [من] الإخبار عن الذوات في حال الغيبة، كما يمكن الإشارة إليها في حال الحضور، فأقيم اللقب مقام الإشارة، فيجب أن لا يحسن استعماله إلا فيمن يصحّ عليه الغيبة والحضور، وذلك لا يصحّ عليه تعالى، من حيث كان في كلّ حال بمنزلة الحاضر الذي لا يتعدّد الإشارة إليه؛ لأنّ ذكره والإخبار عنه بصفاته التي ينفرد بها، نحو كونه قديماً عالماً قادراً لنفسه، يمكن في كلّ حال ولا يتعدّد، فجرى مجرى الشاهد لو كان ممّا يمكن الإشارة إليه في كلّ حال، ويتعدّد خروجه عن كونه مشاهداً، فكما أننا لو فرضنا ذلك لقبح تلقيبه ولكان عيباً، فكذلك تلقيب القديم تعالى.

ولا يلزم على ما ذكرناه في الغرض باللقب بكنية الشخص بعد تلقيبه؛ لأنّ ذلك لم يفعل التعريف بل التعظيم، وكان المقصد بالكنية في الأصل عند القوم التفاؤل، ولا يلزم عليه ترادف الألقاب؛ لأنّ الغرض في كثرة الألقاب يختلف، وليس المقصد بالجميع إلى التعريف بدلالة استقباحهم تلقيب الشخص بالألقاب الكثيرة في الحال الواحدة، إذا كان غرضهم التعريف دون غيره، ولا يلزم عليه تلقيب الحاضر، وإن كانت الإشارة إليه ممكنة؛ لأنّ حضوره لا يمنع من جواز غيبته، والحاجة مع الغيبة إلى الإخبار عنه أنّ لأوصافه التي ينفرد بها من المزية في هذا الباب ما ليس للقب؛ لأنّ الاشتراك في الصفات التي يختصّ بها لا يصحّ، ولو جرى عليه اللقب لصحّت مشاركته فيه، وكان يحتاج عند المشاركة إلى ضمّ ما يبيّن به من الأوصاف إلى اللقب لينفع الإبانة والتعريف.

فوضح بما ذكرناه أنّ اللقب فيه تعالى لا معنى له، وأنّ الإخبار عنه بما يبيّن به من الصفات أولى.

وليس تسميته «اللّه تعالى»^٢ بأنه لقباً، - على ما ظنّه قوم -، و [وجه معقول] ذلك أنّه

٢. في الأصل: لتسمينا له تعالى باللّه لقباً.

١. في الأصل: إن.

قد قيل: إن أصل هذه اللفظة لاه ثم أدخل الألف واللام، إفسار إله عندهم، ولاه واحد.
قال الأعشى^١:

كحلفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَّاحٍ يسمِعها لاهُهُ الكُبَّارُ^٢

وقيل أيضاً: إن أصل ذلك إله فأدخلت الألف واللام للتعريف، فصار الإله، فحذفت الهمزة التي بين اللامين وألقت حركتها على اللام الأولى، وكانت ساكنة، ثم سكنت هذه اللام وأدغمت في اللام الثانية.

فأما تسميته تعالى شيء فليس أيضاً بلقب؛ لأن هذه اللفظة وإن لم تقذف في المسمى بعض الصفات التي يتميز بها، فهي في الأصل مما وضع للفائدة، وإنما خرجت عن باب التمييز من حيث اشتراك جميع ما يستعمل فيه في فائدتها. ألا ترى أن جميع ما يُسمى يصح أن يُعلم ونخبر عنه، فليس يرجع إلى غير ما^٣ لم يفد، واللقب في نفسه لا يفيد من حيث لم يوضع في الأصل للإفادة.

والذي يبين أن لفظة شيء في الأصل مفيدة مفادة^٤ اللقب^٥، أن تبدلها واللغة على ما هي عليه لا يصح، وإن صح في الألقاب مع ثبات اللغة التبديل.

وليس قولنا: «إنه تعالى شيء لا كالأشياء» كقولنا: إنه جسم لا كالأجسام.

لأن قولنا: شيء لا يفيد التجنيس ولا التماثل فيما يقع عليه، وقولنا: جسم يفيد التماثل والتجنيس فيما يوصف به، فإذا قلنا إنه شيء لا كالأشياء لم ينقض آخر الكلام ما أثبتناه بأوله، وإذا قلنا: جسم لا كالأجسام فقد نقضنا بآخر الكلام ما أثبتناه في صدره، وجرى مجرى قولنا إنه جسم وليس بجسم، والقائل بذلك لا يجد فرقاً بينه وبين من قال: إنه مؤلف لا كالمؤلفين، وإنسان لا كالتناس.

فأما من أثبت له تعالى عيناً ووجهاً ويداً، ولم يرجع بذلك إلى ما تفيده هذه الألفاظ

١. هو ميمون بن جندل، أبو بصير المعروف بأعشى فيس، ويُقال له: أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير: من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية وأحد أصحاب المعلقات، وكان يُعني بشعره فسمي (صنّاجة العرب)، عاش

عمرأ طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يُسلم، ولُقّب بالأعشى لضعف بصره، توفى باليمامة سنة ٧ للهجرة.

٢. ديوان الأعشى: ٤٢. ٣. في الأصل: غيرها. ٤. بياض في الأصل.

٥. في الأصل: اللقب.

من الجوارح، أو ما يستعمل لفظه «اليد» فيه من النعمة أو القوّة، ولفظة «الوجه» من الإخبار عن ذات الشيء، ولفظة «العين» من العلم بالشيء، وادّعى في كلّ ذلك أنّه من صفات ذاته، فإنّه ليس يخلو من أن يشير بقوله: إنّها صفات ذاته إلى الصفات التي يتّأهلها تعالى بدليل الفعل، كنهو كونه تعالى عالماً قادراً قديماً إلى ما شاكل ذلك أو يشير إلى غير ذلك؟

فإن أراد الثاني: فقد أخطأ في المعنى والعبارة، وسَمّى ما ليس بمعقولٍ باسم غير موضوع لمثله لو كان معقولاً، وقد تقدّم أنّ إثباته تعالى على صفةٍ لما^١ يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة لا يصحّ، وليس في الفعل ما يقتضي إثباته على أكثر من صفاته التي أثبتناها، وتسمية الشيء وتلقيه فرعٌ على إثباته.

وإن أراد الأوّل: فهو مخطئٌ من طريق العبارة؛ لأنّ «اليد» و«الوجه» لم يستعملا في حقيقة اللغة ولا مجازها، ولا في شيء من عرف أهلها في صفات الحيّ، فلا فرق بين من يُطلق ذلك فيه تعالى على ٥٧/ هذا الوجه وبين من أطلق أنّه جسمٌ وأراد بعض ما هو عليه من الصفات الثابتة بدليل.

وليس لهم أن يقولوا: إنّنا رجعنا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^٢ و﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾^٣ وما أشبه ذلك؛ لأنّ خطابه تعالى لا يجوز - وهو نازلٌ بلغة العرب - أن يُحمل على ما يستعمل في لغتهم حقيقةً ولا مجازاً؛ لأنّ تجويز مثل ذلك يوجب الشك في جميع مراده بخطابه.

وليس هذا ممّا جوّزنا من خطابه لهم بالأسماء الشرعية التي أراد الله تعالى بها خلاف ما يقتضيه اللّغة في شيء؛ لأنّ ذلك إنّما ساغ بعد أن دلّ على مراده بها، وصار ما قرّره ودلّ عليه من مراده كالمواضعة المبتدأة الناقلة عن طريقة اللّغة، وكلّ هذا غير ثابت فيما ادّعوه.

على أنّهم إذا عوّلوا في ذلك على الظاهر، ولم يعتبروا المعاني، فيجب أن يقولوا: إنّ لله عيناً لقوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^٤، وأيدي لقوله ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾^٥، وكان ينبغي

٣. سورة ص: ٧٥.

٢. سورة المائدة: ٦٤.

١. في الأصل: لا.

٦. سورة يس: ٧١.

٥. سورة القمر: ١٤.

٤. في الأصل: له أعيناً بقوله.

أيضاً أن يثبتوه نوراً لقوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^١ ويدعون أن ذلك من صفات ذاته كما قالوا في غيره.

فأما تأويل هذه الآيات المتشابهات، فقد بيته علماء أهل التأويل، وذكروا أن معنى قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي نعمه مبسوطة، و رزقه دارٌ نازل، كما تقول العرب: «يد فلان مبسوطة» إذا أرادوا وصفه بالجواهر وكثرة العطاء، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^٢، وهذا القول ردٌّ على اليهود الذين ادَّعوا إنه قد أمسك عنهم رزقه وحبس ضره، ولم يدعوا أن له جارحة مقبوضة.

وقيل: إن الوجه في تثنية اليدين أنه أراد نعمة الدنيا والدين أو النعمة الظاهرة والباطنة. فأما قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾^٣ فمعناه لما خلقت أنا، وأكد بذكر اليد، وهذا كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَكَ﴾^٤، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾^٥ أي بملكه وقدرته، كما قال تعالى: ﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^٦، وقولهم «فلان يطأ جاريته بملك اليمين»، وإنما يضيفون كل ذلك إلى اليمين تفخيماً للأمر وتأكيداً للملك؛ لأن اليمين أشرف من غيرها وأقوى حظاً، ويقرب من ذلك في المعنى قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^٧ لأن فائدته أنه يصرفها ويدبرها كيف شاء، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^٨ معناه أنه أقوى منهم وأقهر.

وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^٩ أنها تجري ونحن نعلمها، كما تقول العرب: «هذا الشيء بعيني» أي لا يخفي عليّ.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾^{١٠} فالمراد أنه يبقى ربك، وقد يعبر عن الذات بالوجه كقولهم: «فعلت هذا لوجهك»، و «هذا وجه الصواب».

وقوله تعالى: ﴿فِي جَنبِ اللَّهِ﴾^{١١} أي في طاعته ورضاه، كما يقال «أحتمل كل شيء في جنب فلان» أي في محبته.

وهذه جملة كافية وشرحها يطول.

- | | | |
|----------------------|----------------------|--------------------|
| ١. سورة النور: ٣٥. | ٢. سورة الإسراء: ٢٩. | ٣. سورة ص: ٧٥. |
| ٤. سورة الحج: ١٥. | ٥. سورة الزمر: ٦٧. | ٦. سورة النور: ٣٣. |
| ٧. سورة الزمر: ٦٧. | ٨. سورة الفتح: ١٥. | ٩. سورة القمر: ١٤. |
| ١٠. سورة الرحمن: ٢٧. | ١١. سورة الزمر: ٥٦. | |

باب :

الكلام في

نفي الرؤية والإدراك عنه،

اعلم أنّه لا كلام لنا في هذه المسألة مع المُشَبَّه؛ لأنّهم إذا قالوا: إنّهُ يُدْرَك بالحواس فقد قاسوا قولهم وذهبوا إلى ما يقتضيه، ونحن لا ننكر رؤية الأجسام ولا لمسها، وإنّما كلامنا الآن مع مَنْ نفى التشبيه عنه تعالى، وأثبت الرؤية أو غيرها من ضروب الإدراك؛ لأنّ ما يُبنى من ذلك على التشبيه قد أبطلناه بإبطال التشبيه.

فصل

في أنّه تعالى يستحيل رؤيته

المعتمد في هذا الباب على أنّ الرائي متى^١ حصل على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات، وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائيون، وارتفعت الموانع المعقولة، فلا بدّ من كونه رانياً له؟ ولهذا نقول: إنّ الرؤية إذا صحّت وجبت، وإذا لم تجب فهي مستحيلة، وهذه الجملة نحتاج فيها إلى بيان أشياء:

منها: إنّ أحدنا على الصفة التي لكونها عليها يرى المرئيات، ويدخل في ذلك الكلام في نفي كون الإدراك معنى والحاسة السادسة وما أشبه ذلك من ضروب الشبه.

ومنها: إنّ الموانع التي تُمنع من الرؤية مرتفعة عنه تعالى.

ومنها: إنّهُ لو كان مرئياً في نفسه، أو جب أن يكون على الصفة التي لو رأى لم يُر إلاّ عليها.

ومنها: إنّ ما كانت سبيله [هكذا] فرؤيته واجبة، وأنّ الرؤية متى صحّت وجبت.

١. في الأصل: مثل.

ومنها: إننا غير رائيين له تعالى.

ونحن ندلّ على ذلك أجمع بعون الله.

أما الذي يدلّ على صحّة الفصل الأوّل فهو: إنّ الواحد ممّا إنّما يرى المرئيات أجمع، لكونه حيّاً بشرط وجود المرئي وارتفاع الآفات عنه و الموانع، وقد دللنا^١ على ذلك في باب الصفات في هذا الكتاب وشرحناه، وهذا يقتضي صحّة ما ذكرناه، من أنّ أحدنا متى كان حيّاً، لا آفة به، فهو فيما يرجع عليه على الصفة التي معها يُدرك، وإن اعتبر وجود المُدرك وارتفاع الموانع.

فإن قيل: وأين أنتم عمّا يذهب إليه خصومكم، من أنّ الرائي إنّما يرى برؤيةٍ توجد في عينه، وأنّ ذلك المؤثر في كونه رائياً دون ما ذكرتم؟ قلنا: الذي يدلّ على فساد كون أحدنا رائياً لمعنى أشياء:

منها: إنّه لو كان كذلك لوجب أن يثبت فيه طريقة إثبات المعاني، وقد علمنا خلاف ذلك؛ لأنّ المصحّح لهذه الصفة متى ثبت وحصل الشرط، فلا بدّ من ثبوت الصفة والحال مستمرة فيما^٢ ذكرناه غير مختلفة، وما يجري هذا المجرى لا يصحّ أن يكون من^٣ المعاني؛ لأنّ من شأن ما يجب عنها أن يحصل تارة ولا يحصل أخرى، مع ثبوت المصحّح والشرط.

وهذه الطريقة إنّما يتوجّه على مذهب أبي عليّ ومن قال بقوله في أنّ البصر إذا كان صحيحاً ووجد المُدرك، فلا بدّ من وجود الرؤية فيه، وعلى البغداديين الذين يقولون: إنّ الرؤية تتولّد عن الفتحة وما أشبهها.

فأمّا من أثبت الرؤية وجوّز أن تتكامل كلّ الشرائط التي ذكرناها، ومع ذلك لا يحصل، فإنّ ذلك وإن لم يلزمه، فقوله يفسد بالوجوه المتأخّرة.

ومنها: إنّه قد ثبت أنّ القديم تعالى إنّما يكون رائياً لكونه حيّاً بشرط وجود المُدرك، فيجب على هذا متى حصل أحدنا حيّاً ووجد المُدرك وارتفعت الموانع والآفات، أن يكون رائياً؛ لأنّ المقتضي لا يجوز أن يختلف اقتضائه.....^٤ والمواضع، بل لا بدّ من وجود المقتضي متى ثبت المقتضي وتكامل الشرط. ألا ترى أنّ الفعل لما صحّ منه تعالى لكونه

١. في الأصل: دلنا.

٢. في الأصل: فيها.

٣. في الأصل: عن.

٤. بياض في الأصل.

قادراً، والمحكم لكونه عالمًا، وجب مثله في أحدنا؟ ولم يعتبر الاختلاف فيما به كُنَّا قادرين أو عالمين، وأتَّه تعالى كذلك بنفسه دوننا، ولانقذح في ذلك حاجتنا في الرؤية إلى الآلة دونه تعالى، وذلك أنَّ الآلة ليست بموجبة لكون أحدنا رائيًا، وإنَّما هي شرط في ذلك.

وليس يمتنع أن يخصَّ الشرط بموضع دون آخر بحسب قيام الدليل، وما يقتضي أو يوجب بخلاف ذلك؛ ٥٨/ لأنه حيث ما حصل من اقتضائه أو إيجابه، ولا يجوز اختلاف الحال فيه.

وليس لأحد أن يقول: فلعلَّ المؤثر في كونه تعالى رائيًا، هو ما يستحقُّه عن الصفة النفسية؟

وذلك لأنَّ ما عليه الذات لا يصحُّ أن يقتضي صفةً بشرط ثبوت أمر منفصل عنها. ألا ترى أنَّ تحيُّز الجوهر لما كان يقتضي عمَّا هو عليه في ذاته، لم يجوز أن يكون مشروطاً بوجود أمر منفصل، بل كان موقوفاً على وجود الجوهر؟ وإنَّما كان كذلك من حيث كان مقتضى عمَّا للذات عليه. ألا ترى أنَّ منافاة الشيء لغيرها لم يكن مقتضى عمَّا عليه الذات، بل كان مقتضى عمَّا يقتضيه صفة الذات، [و] لم يمتنع أن يكون مشروطاً بأمرٍ منفصل، فهو مصادفة لوجود ما ينافيه.

وإذا صحَّت هذه الجملة، وجدنا كونه مُدركاً مشروطاً بأمر منفصل، لم يجوز أن يكون مقتضى عمَّا عليه الذات.

فإن قيل: وبأيِّ شيء يفسد أن يكون مقتضى تعالى رائيًا لوجود معنى؟

قلنا: لأنَّ ذلك المعنى لا يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً:

فإن كان موجوداً لم يخلُ من أن يكون قديماً أو مُحدَّثاً، ولا يصحُّ كونه معدوماً؛ لأنَّ المعدوم لا يصحُّ اختصاصه بإيجاب صفةٍ لذات دون غيرها، ولأنَّ العدم يحيل إيجاب المعاني لأغيارها.

ولا يجوز أن يكون قديماً؛ لما دللنا به على فساد وجود علم قديم وقدرة.

ولا يجوز أن يكون مُحدَّثاً؛ لأنه لا يخلو من أن يحلَّه أو يحلَّ غيره، أو يوجد لا في محلٍّ، ولا يجوز حلوله فيه؛ لأنَّنا قد بيَّنا أنَّه تعالى لا يجوز أن يحلَّه شيء من الأعراس، ولا يجوز أن يحلَّ غيره؛ لأنَّ ذلك المحلَّ لا بدَّ من وجود الحياة فيه، ولا بدَّ من أن يكون

حكم ذلك الإدراك راجعاً إلى من نرجع حكم الحياة إليه؛ لأنَّ العرضان^١ إذا وجدا على وجه، وكانا ممّا يوجبان^٢ الصفة، فإنَّ أحدهما يوجب الصفة لما يوجبها له المعنى الآخر، ولهذا تقطع على أنَّ جميع ما فينا من القدر والعلوم توجب الصفات لنا دون غيرنا، ولا يجوز وجود ذلك المعنى في غير محلّ؛ لأنَّ الإدراك لو كان معنى لوجب أن يكون له تأثير في المحلّ، ويجري في ذلك مجرى ما قلناه في الحياة، وما دللنا به على استحالة وجودها لا في محلّ يدلّ في الإدراك على مثله.

ومنها: إنَّ أحدنا لو كان رائيّاً لمعنى ما، امتنع أن يرى المحجوب والغائب؛ لأنَّ الحجاب والغيبية لا تحوجان العين من احتمالها لوجود الرؤية فيها.

وليس لأحد أن يقول: فكيف لا يلزمكم مثل ذلك، بأن نفيتم أن تكون الرؤية معنى؟ وذلك أنَّ أحدنا لما كان يرى المرئيات إلاّ بحاسة صحيحة على صفة، ووجب اعتبار تكامل ذلك، وقد علمنا أنه لا يرى بحاسته إلاّ بأن ينفصل منها شعاعٌ على وجه مخصوص، فما أثر في هذا الشعاع ووجب أن يخلّ بالرؤية، وقد علمنا أنَّ الحجاب يقطع عن الاتّصال، وكذلك البعد يفرّقه ويبدّده، ولهذا نرى القريب دون البعيد والظاهر دون المحجوب، وما قاله الخصم بخلاف ذلك؛ لأنّه أثبت معنى يوجب كونه رائيّاً، فمتى كان المحلّ محتملاً له، فلا بدّ من صحّة وجوده، كان المرئي محجوباً أو ظاهراً أو حاضراً أو غائباً.

ومنها: إنَّ الرؤية لو كانت بمعنى^٣ يفعلها الله تعالى، وهو مختارٌ لأفعاله غير ملجأ إليها لصحّ، مع كون أحدنا حيّاً، وصحّة حواسه، وحضور المرئي، وارتفاع الموانع ألاّ يفعلها أو يفعلها لبعض الأشياء دون بعض مع تساويها في الأحكام، وهذا يؤدّي إلى الشك في المشاهدات وإلى الجهالات التي سنشرحها فيما بعد.

وليس لأحد أن يعترض ما ذكرناه بأن يقول: إنَّ مع الشروط التي ذكرتم لا بدّ من وجود الرؤية،^٤ أمّا من حيث احتمالها المحلّ ولا بدّ من وجوب ما احتمالها المحلّ، أو من حيث أنّ الفتحة أو بعض الأمور التي شرطتم تولّد الرؤية.

وذلك أنَّ غرضنا يتمّ مع التجاوز عن إبطال هذه المذاهب؛ لأنّا إنَّما نحاول أن أحدنا إذا

١. في الأصل: العرضين. ٢. في الأصل: يوجب ان. ٣. في الأصل: معنى.

٤. في الأصل: + و.

كان حياً صحيح الحواس وارتفعت الموانع وجد المرئي، فلا بدّ من كونه رائيّاً له، فإذا سلّم لنا ذلك، لم يضرنا أن نُسند إلى وجود رؤية يجب وجودها، والذي نقصد إلى رفعه الآن أنّ الرؤية لا تجوز أن تكون ممّا يصحّ ثبوتها وانتفائها معاً، مع الشروط التي ذكرناها، وإذا صحّ ذلك، فقد تمّ ما أردنا.

ولعلنا أن نتكلّم على أنّ الرؤية لا تكون متولّدة، ولا ممّا يجب وجودها عند احتمال المحلّ لو كانت معنّى فيما يأتي من الكتاب، إن عرض ما يقتضيه بمشيئة الله وعونه. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أحدنا يحتاج في رؤية القديم تعالى إلى حاسة سادسة، فليس يجب إذا كان صحيح الحاسة على ما ذكرتم أن تكون على الصفة التي معها يصحّ أن يرى جميع المرئيات؟

قلنا: فليس يخلو من أن يكون يرى بتلك الحاسة الرؤية المعقولة التي تحصل بهذه العيون، أو أن يرى بها على طريقة أخرى لا نعقل.

والوجه الأول: يقتضي أن نراه بهذه العيون؛ لأنّ اختلاف صفات حاسة الرؤية لا يمنع من الاشتراك في الرؤية. ألا ترى أن العيون قد تختلف في السعة والضيقة والزُرقة والكحل وما أشبه ذلك من الصفات؟ مع اتّفاقها في أنّ ما يصحّ أن يرى ببعضها يرى يسارها^٢، وجرت حاسة الرؤية مجرى القدر في أنّها وإن اختلفت، فجنس ما يفعل بالجميع لا يختلف.

وأما الوجه الثاني: فهو خارج عمّا نحن بسبيله؛ لأنّ كلامنا إنّما هو في نفي الرؤية المعقولة عنه تعالى، على أنّ ما لا يفعل لا يصحّ إثباته ولا الكلام عليه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الجهالات، ولا فرق بين من أثبت رؤية على خلاف ما يعقل، وبين من أثبت ذلك في العلم وغيره من الأجناس.

وممّا يقال على هذا الوجه: إنّّه لو كان في المقدور حاسة سادسة يُدرك بها ما لا يُدرك بهذه الحواسّ، لوجب أن نجد النقص لفقد هذه الحاسة، ونحسّ بالحال الداخل علينا لارتفاعها، كما يجد الضرير ذلك عند فقد حاسة العين، والأكمه الذي لم يرقط ولم يعرف كيفية الإدراك بهذه الحاسة، على أنّ الذهاب إلى الحاسة السادسة يلزمه ما يلزمه^٣ به من تجويز إدراك جميع الذوات الموجودات بتلك الحاسة، وإدراك المعدومات أيضاً، ويلزم

١. في الأصل: صحيحاً.

٢. كذا في الأصل.

٣. بياض في الأصل.

أيضاً تجوز أن يرى بتلك الحاسة الأشياء على خلاف ما هي عليه.
الكلام في الفصل الثاني من القسمة المتقدمة: فأما الكلام في أن الموانع المعقولة المؤثرة في الرؤية هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب والرقّة واللطافة، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو كون محلّه ببعض هذه الأوصاف، وقد علمنا أن جميع هذه الموانع لا يجوز عليه تعالى، من حيث لم يكن جسماً ولا جوهرًا ولا ممّا يحلّ الأجسام والجواهر.

فإن قيل: دلّوا أولاً على كون ما ذكرتموه من الوجود^١ موانع، ثمّ بيّنوا جهة تأثيرها في المنع، ثمّ دلّوا على أنّه لا مانع سواها؟

قلنا: لا شيء أبلغ في كونها موانع من وجودنا الرؤية تصحّ عند ارتفاع جميعها، ولا تصحّ عند ثبوت كلّ واحد منهما على طريقة واحدة وبهذه الطريقة، وعلى هذا الوجه من الاعتبار نعلم الموانع من الأفعال، لكن هذه الموانع على ضربين:

أحدهما: يمنع لمجرّده كالحجاب، ويجوز أن يلحق بذلك القرب المفرط. والضرب الآخر: يمنع بشرط كون المرئي على بعض الصفات، كالرقّة واللطافة والبعد أيضاً على بعض الوجوه، وكون المرئي في خلاف جهة محاذاة المرئي؛ لأنّ اللطافة والرقّة إنّما يمنعان من ضعف شعاعه وقلّته، ولو قوى الشعاع لم يمنعا، وكذلك البعد على بعض الوجوه.

فأما كون المرئي في خلاف جهة القبلة المحاذاة، فإنّما يمتنع مع فقد الآلة التي يجعله في حكم المقابل كالمرآة، وإذا حضرت فيه هذه الآلة لم يكن ذلك منعاً، وتجري الموانع من الرؤية في هذه القسمة مجرى الموانع من الأفعال؛ لأنّها أيضاً تنقسم إلى ما يمنع الأفعال بنفسه، كالعلوم الضرورية والقيد، وإلى ما يمنع بشرط كالنقل؛ لأنّه يمنع بشرط قلّة القدر، ولهذا قد يحرك الجسم الثقيل من امتنع عليه تحريك حتى زيد قدره^٢.

فأما الكلام في كيفية تأثير هذه الأمور التي ذكرناها في المنع فهو: إن من شرط صحّة البصر وكونه آلة في الرؤية، أن ينفصل منه شعاعٌ على سمتٍ مخصوص، وله قدر ونظام مخصوص، فما أثر في ذلك كان منعاً، ولهذا كان ما قطعه أو التبس به أو فرّقه أو غير

١. في الأصل: الوجوه. ٢. كذا في الأصل.

السمت الذي ينفذ فيه مؤثراً فيه، فالقرب المفرط الذي يصير به القريب مماساً للعين أو في حكم المماس لها يؤثر، من حيث يمتنع معه خروج الشعاع ونفوذه في سمته، والحجاب يقطعه عن الاتصال، والبعد يفرّقه عن نظامه ويبدّده، والرقّة واللطافة يقتضيان التباسه، وكون المرئيّ في غير جهة المحاذاة محلّ بسمت الشعاع، فقد بان جهة تأثير هذه الأمور.

فأمّا الدلالة على أنه لا مانع سوى ما عددناه فهو: إنّه ليس يعقل سوى ما ذكرناه، وتجويز مانع لا يعقل يؤدي إلى الجهالات، وإلى أن يجوز أن يكون بحضرتنا من الأشخاص ما له صفة ما نشاهده وإن لم نره لمانع غير معقول، وهذا يقتضي الشك في المشاهدات، وارتفاع الثقة بها، والتباس ما يصحّ أن يرى بما لا يصحّ ذلك عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ المعدوم مرئيّ في نفسه وإن لم نره لمانع غير معقول، ويؤدي أيضاً إلى التباس ما يجوز أن يكون مقدوراً لنا بما يستحيل ذلك فيه، فيقال في كلّ أمر تعذر علينا من الجمع بين الضدين وفعل الأجسام وقلب الأجناس إلى غير ذلك، إنّه إنّما امتنع لمانع مجهول، وكما يجب القطع على أنّ كلّ ما تعذر علينا فعله، مع ارتفاع الموانع المعقولة، فهو غير مقدور لنا، ولا ممّا يجوز أن نكون قادرين عليه، وذلك ما لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع المعقولة.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المانع من رؤيته تعالى ضعف شعاع أبصارنا، ومتى قوي رأينا، وهذا مانع معقول؟

وذلك أنّ ضعف الشعاع إنّما يمنع على وجه معقول، وهو أن يكون المرئيّ رقيقاً أو بعيداً أو لطيفاً، ولهذا يجري تقوية الشعاع في هذا الباب مجرى تغيير المرئيّ في نفسه وخروجه من الرقّة إلى الكثافة ومن البعد إلى القرب، فالوجه الذي يصحّ أن يكون ضعف الشعاع مانعاً معه لا يصحّ على القديم تعالى، فلا يصحّ أن يثبت مانعاً من رؤيته.

ولا فرق بين أن تثبته مانعاً من رؤيته على وجه غير معقول، وبين أن تثبت مانعاً غير معقول، على أنّ قلة الشعاع لا يخلو من أن تكون مانعة من الرؤية بنفسها، أو بشرط كون المرئيّ على صفة، وقد علمنا أنّه لا يكون مانعة بنفسها، بدلالة أنّ رؤية الكثيف والقريب يصحّ معها، ولو كانت تمنع بنفسها لامتنتع معها رؤية جميع المرئيات، فثبت أنّها مانعة بشرط كون المرئيّ على صفة، فلا بدّ إن كان ضعف الشعاع مانعاً من رؤيته تعالى أن يكون

مشروطاً بصفة هو تعالى عليها، ولا يخلو تلك الصفة من أن يصحّ خروجه عنها أو لا يصحّ، فإن صحّ خروجه عنها فليس يعلم لله تعالى صفة يمكن أن يقال إنها مانعة - مع ضعف الشعاع - من رؤيته يصحّ خروجه عنها.

وإن كان تلك الصفة لا يصحّ خروجه عنها، فذلك يقتضي التباس الجائز بالمستحيل؛ لأنّ من حكم المنع أن يصحّ زواله، لينفصل حال ما يمتنع للاستحالة ما يمتنع للمانع. على أنّه كيف يصحّ أن يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها لا يصحّ زوالها عنه، وقد علمنا أنّ ما هذه صفته إمّا أن يكون من صفات نفسه، أو لما هو عليه في نفسه، وما هو عليه من صفاته تقتضي صحّة إدراكه إن كان ممّا يجوز الإدراك عليه، وما يصحّ الرؤية أو الإدراك كيف يكون هو المانع منه! فبطلت هذه الشبهة.

الكلام في الفصل الثالث من القسمة المتقدمة: فهو أنّه لو كان قريباً في نفسه، لكان في كلّ حال حاصلًا على الصفة التي يصحّ رؤيته معها.

والذي يدلّ على ذلك: إنّ الصفات التي يتجدّد له تعالى لا يجوز أن تكون مؤثّرة في صحّة إدراكه؛ لأنّ الذي يتجدّد له من الصفات هو كونه مُدْرِكاً ومريداً أو كارهاً، ومعلومٌ أنّه لا تأثير لشيء من ذلك في كونه مُدْرِكاً، على أنّ الإدراك لا يتعلّق بالذات إلّا على أخصّ أوصافها، وما هذا سبيله لا يجوز أن يتجدّد للتقديم^١ تعالى، فوضح أنّه لو كان مرئياً في نفسه، لوجب أن يكون الآن على الصفة التي لو رأى لم ير إلّا لكونه عليها.

فأمّا الكلام على الفصل الرابع من القسمة المتقدمة: وهو أنّه لو جاز مع حضور المرئي وارتفاع الموانع عن رؤيته، وكون الرائي على الصفة التي معها يدرك المُدْرَكَات، أن تكون الرؤية غير واجبة، وكانت مع الصحة ممّا يجوز أن يحصل وأن لا يحصل، لأدّى ذلك إلى ما قد أكثر أصحابنا تعداده من الجهالات، وارتفاع الثقة بالمشاهدات، كنّا لانأمن أن يكون بحضرتنا أنهار جارية، وقصور عالية، وألوان رائعة، ونحن مع ذلك لا ندرکہا، وكنّا لا نثق بكيفية ما ندرکہ، فيجوز في الصغير أن يكون كبيراً، والقصير أن يكون طويلاً، والأمرد /٦٥٠/ ذا لحية، والشابّ كهلاً، والكلام من الكلام مستثنى، والموجب منفيًا، بأن يكون الإدراك تناول بعض ذلك دون بعض، وهذا يؤدّي إلى ارتفاع الثقة بالمُدْرَكَات نفيًا وإثباتًا،

وَمُخْرَجٌ من كمال العقل الذي لا بدّ من ثبوت الثقة بالمدركات في النفي والإثبات معه. وبعد، فإنّ القول بخلاف ما ذكرناه يُوَدِّي إلى التباس ما يصحّ أن يكون مرئياً في نفسه بما يستحيل الرؤية عليه، وذلك مؤدِّ إلى التباس ما يصحّ أن يكون مقدوراً له بما يستحيل كونه بهذه الصفة، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الطريق إلى تمييز المقدور من غيره هو بأن ننظر، فما^١ تعذّر على أحدنا - مع كونه قادراً، وحصول الدواعي وارتفاع الموانع - قضينا على^٢ أنّه يستحيل كونه مقدوراً له ومفعولاً من جهته، وما تعذّر على خلاف هذه الوجوه لم يقض بذلك فيه، وهذا بعينه هو الطريق إلى تمييز ما يصحّ أن يكون مرئياً في نفسه ممّا يستحيل الرؤية عليه؛ لأنّا متى لم نقض بأنّ ما لانراه - ونحن على الصفة التي معها، نرى المرئيات، والموانع المعقولة مرتفعة - غير مرئيّ في نفسه، التبس ما يصحّ رؤيته، بما يستحيل رؤيته، ولم نأمن أن يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها، وإن كُنّا الآن لانراها.

فإن قيل: كلّ الذي أوردتموه من إزام الجهالات، إنّما يلزم لو لم نكن عالمين ضرورةً بانتفاء ما ذكرتموه من المدركات، وهذا العلم قد حصلّ الثقة بكيفية ما ندركه، وانتفاء ما لاندركه، وإن كُنّا لا نجوّز^٣ قبل حصوله فينا حضور ما عدّدتموه من المدركات، وإن لم ندركه ونعلمه.

قلنا: إنّ العلم بانتفاء المدرك من حضرتنا متى كان طريقته الإدراك مستنداً إلى العلم، بأنّه إذا حضر وجب أن ندركه، ولا يجوز حصوله لمن جوّز كون ذلك بحضرته وهو لا يُدركه ولا يعلمه؛ لأنّ العلم الأوّل مستند إلى الثاني، والعلم الثاني طريق له، ولا يصحّ حصوله من دونه، يبيّن ذلك أنّ الضرير والمغمض لَمَّا جوّزا أن يكون بحضرتهما أجسام كثاف وهما لا يُدركانها، لم يعلما أنّه لا جسم بحضرتهما، وكذلك البصير لَمَّا جوّز أن يكون بحضرته مَلَكٌ وجنّيّ وما أشبههما من الأجسام اللطاف، لم يعلم أنّ ذلك ليس بحضرته، فثبت أنّ العلم بانتفاء المدرك مستند إلى العلم بأنّه إذا حضر وجب إدراكه والعلم به، وإنّ من جوّز خلاف ذلك لا يثق بانتفاء المدركات.

فإن قيل: كيف يصحّ دعواكم بأنّ العلم بأنّه لا جسم بحضرتنا مستند إلى أنّه لو كان

١. في الأصل: فلما، و في الهامش: فما.

٢. في الهامش: عليه.

٣. في الهامش: وان كُنّا نحور.

أدركناه، وعندكم أنّ الضيرير مع أنّه مجوّزٌ، لأنّ يكون ذلك بحضرتّه ولا يُدرّكه، أو [يجوز أن يفعل الله تعالى في قلبه العلم بأنّه لا جسم بحضرتّه، وكذلك حكم البصير في الأجسام اللطاف، وأنّه يجوز أن يفعل الله تعالى في قلبه العلم بأنّه لا ملك ولا جنّي بين يديه، وقد يعلم أيضاً الضيرير بخبر صادق أنّه لا جسم بحضرتّه، ومن غمض عينيه يعلم أنّ ملك الروم لم يحضره، وإن كان التجويز الذي ادّعيتموه أنّه مانعٌ من العلم ثابتاً في كلّ ذلك؟

قلنا: ما ادّعيّا أنّ أحد العلمين مستندٌ إلى الآخر على كلّ حال، وإنّما قلنا: إنّ العلم بانتفاء المُدرّك إذا كان عن طريقه الإدراك فهو مستندٌ إلى العلم بأنّه إذا حضر وجب إدراكه، فليس يقدح شيء ممّا ذكرته فيما اعتمدناه؛ لأنّنا وإن جوّزنا أن يفعل في قلب الضيرير العلم بأنّه لا جسم بحضرتّه، وفي البصير مثل ذلك في الجنّي والملك، فإنّما يجوز ذلك لا عن طريق الإدراك، بل على سبيل الإبتداء، وإذا لم يكن هذا العلم على هذا الوجه مستنداً إلى الإدراك، لم يمتنع حصوله لمن جوّز أن يكون بحضرتّه ما لا يُدرّكه، ومن لم يكن عالماً بأن ما بحضرتّه لا بدّ أن يدرّكه ويعلم.

وليس يمتنع أن يكون أحد العلمين أصلاً للآخر متى كان عن طريق مخصوص، وإن لم يكن أصلاً له على كلّ حال، كنحو تعلق علمنا بأنّه تعالى حيٌّ، لعلمنا أنّه قادرٌ، وعلمنا بإثبات ذاته تعالى لعلمنا بحدوث الأجسام أو ما يجري مجراها من الأعراض التي لا يقدر عليها سواه؛ لأنّ تعلق بعض هذه العلوم ببعض واستناده إليه، متى كان عن الاستدلال والاكتساب كان كذلك، ولو كان ضرورياً لم يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّه جائزٌ أن يفعل تعالى فينا العلم بأنّه حيٌّ ضرورةً، وإن لم نكن عالمين بأنّه قادر، وكذلك يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الأجسام وما يجري مجراها ممّا يدلّ عليه، وإنّما العلم الذي يستند إلى غيره على كلّ حال، هو العلم بالحال والذات؛ لأنّه لا يجوز العلم بحال الذات على وجهٍ من الوجوه، إلّا بعد تقدّم العلم بها.

فأمّا علم الضيرير أنّه جسم بحضرتّه، فهو أيضاً خارج عمّا أثبتناه؛ لأنّه إنّما يعلم ذلك من طريق الاستدلال لا الإدراك، وكذلك على من غمض بأنّه ليس بين يديه ملك الروم؛ لأنّه أيضاً يستدلّ على انتفاء ذلك من حيث لو كان لا تنتشر الخبر بوروده، ولتقدّمت لذلك مقدّمات لم تحصل، وكلّ هذا خارج عمّا منعنا منه.

١. في الأصل: فانه.

٢. في الأصل: لانفش.

فإن قيل: قد اعترفتم بجواز فعل العلم بأنّ الشيء ليس بحاضر لمن يجوّز حضوره وإن لم يعلمه، وادّعيتم أنّ ذلك إنّما يسوغ إذا لم يكن العلم حاصلًا عن طريقة الإدراك، وبقي الآن أن تدلّوا على أنّ العلم الحاصل فينا بأنّه لا فيل بحضرتنا طريقه الإدراك، وأنّه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق، لأنّه إذا جاز أن يكون مبتدأً عن غير طريق، جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه.

قلنا: الذي يدلّ على أنّ العلم الحاصل فينا بالمدرّكات - نفيًا وإثباتًا - طريقه الإدراك، وأنّه ليس مبتدأً من غير طريق، إنّنا وجدنا أولاً العلم بالمُدرك يترتب على الإدراك ويطابقه. ألا ترى أنّنا نعلم ما ندرّكه على الوجه الذي يتعلّق الإدراك به دون غيره؟ فلو لا أنّه يتعلّق به، والإدراك طريقٌ إليه، لم تجب فيه هذه المطابقة. ألا ترى أنّ العلوم التي يحصل فينا لا عن طريق الإدراك ولا مطابقاً له، فعلمنا بذلك أنّ الإدراك طريقٌ إلى العلم ممّا يدرّكه، وبمثل هذا الاعتبار بعينه نعلم أنّه طريقٌ إلى نفي ما ندرّكه، لا ما إذا أدركنا بين أيدينا جسماً علمنا أنّه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا، وإن لم تكن عالمين بذلك فيما لا يجري ٦١/ مجراه من التناهي في اللطافة والرقة، ولهذا نجد كلّ واحد من الأخرس والأعمش و من جرى مجراهما في ضعف البصر وقلة الشجاع، لا يعلم من انتفاء المدرّكات بحضرتنا ما يعلمه القويّ البصر، وإنّما نعلم انتفاء ما يدرّك أمثاله، فلو لم يكن الإدراك طريقاً إلى الأمرين، لما وجب فيهما من المطابقة للإدراك ما ذكرناه، ولما امتنع أن ندرّك شيئاً ونعلمه على خلاف ما أدركناه عليه، وأن ندرّكه مع كمال العقل ولا ندرّكه، وكذلك كان لا يمتنع أن نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن ندرّكه وأن لا نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن ندرّكه، وأن لا نعلم انتفاء ما لو كان لأدركناه وعلمناه، وفي علمنا بفساد كلّ ذلك دليلٌ على أنّ الإدراك هو الطريق إلى العلم بالمُدركات في النفي والإثبات معاً، وإنّ ما قدح في طريق العلم لا بدّ من أن يكون قادحاً في العلم ومُخللاً به.

ونبيّن ما ذكرناه في أنّ أحد العلمين طريقٌ إلى الآخر أنّ كلّ عاقل يفرع إليه بعينه^٢: لأنّنا لو اعترضنا كلّ واحد من العقلاء الصحيحيّ الأبصار، فقلنا له: بين يديك فيلٌ لما فرع إلى أن يقول لو كان لرأيتّه، قيل كذلك الطريق بعينه.

فإن قيل: فأنتم على هذا الكلام الذي قدّرتموه بين أمرين:

١. في الأصل: لحضرتنا. ٢. في الأصل: بعينه.

إمّا أن تقولوا: إنّ جميع مخالفيكم في هذه المسألة لا يعلمون ابتداءً أنّه لا فيلة بحضرتهم، وهذا ممّا قد علم ضرورة بطلانه؛ لأنكم تعلمون أنّهم عالمون بذلك. أو تقولوا: إنّهم يعلمون مع التجويز الذي ذكرتم أنّه يمنع^١ من العلم، فينقض ما أصلتموه؟

قلنا: لا بدّ من أن يكون مخالفونا في هذا الباب عالمين بانتفاء ما ذكر في السؤال. واثقين بأنّه ليس بحضرتهم إلّا ما قد أدركوه وعلموه، إلّا أنّهم مع ذلك غير مجوّزين لحضور ما ذكرناه من غير أن يدركونه، ولا بدّ من أن يكونوا عالمين بأنّه لو حضر لأدركوه، وليس يخبر بخلافه ذلك عن نفسه جماعة لا يجوز أن يخبر بخلاف ما هي عليه، بل لا نجد من يبلغ إلى هذا الحدّ في هذه المسألة، إلّا نقرأ نجوّز على مثلهم دفع ما يجدونه والإخبار بخلافه، كما أنّهم يخبرون عن أنفسهم في باب الكسب الذي لا يعقله أحدٌ بخلاف ما يجدونه.

وليس يمتنع مثل هذا على مثل قلّ عدده من أصحاب المذاهب الباطلة، ولا فرق بينهم في هذه الدعوى الباطلة، وبين من خبرنا بأنّه يعلم حال الجسم وإن لم يعلم ذاته، ويعلم المُدركات وإن لم يدركها، ولم يخبره صادق عنها، في أنّنا نعلم كذبه من حيث ادّعاء حصول الفزع وانتفاء الأصل، على أنّ هؤلاء إنّما يجوّزون حضور ما لا يدركونه كأنّ يحصل في أبصارهم ضدّ الإدراك الذي هو كالآفة للبصر، والمُخرج له عن تكامل صحّته، وليس يجوّزون ألا يدركونه والبصر خالٍ من الآفات وما جرى مجراها، فقد آل الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: ألسنتم تجوّزون أن يخلق الله تعالى مثل من تعرفونه من أولادكم أو إخوانكم حتى لا يغادر منه شيئاً، ومع هذا التجويز متى غاب عنكم أحدٌ ممّن ذكرناه، ثمّ شاهدتموه ثانياً علمتم أنّه الذي شاهدتموه أولاً ولم تشكّوا فيه، وكذلك أنتم مجوّزون لأن يقيم الله تعالى أهل القبور من قبورهم، وأن يقلّب ماء دجلة زيتاً ورمل عالج ذهباً، وأنتم الآن قاطعون على أنّ شيئاً من ذلك لم يكن، فلم يمنع التجويز في جميع ما ذكرناه من العلم والثقة، وهذا ينقض ما تقدّم من كلامكم؟

قلنا: إنّنا لم نقل أنّ التجويز لشيء يمنع من حصول العلم بخلافه، وإنّما منعنا من حصول

١. في الأصل: يعلم. و في الهامش: يمنع.

العلم الذي من شأنه أن يحصل فينا من طريقٍ مخصوص مع فساد ذلك الطريق، فأما العلم بأن من نشأهه ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً، فهو علمٌ ضروريٌ يحصل بالعادة على سبيل الابتداء، من غير أن يكون له طريقةٌ مخصوصة تؤثر فيها تجويزنا في المقدور أن يخلق سلته، وقد دللنا على أن العلم بأنه لا مُدْرَك بحضرتنا يستند إلى العلم بأنه متى حضر أدركناه، وليس إذا ثبت في بعض العلوم أن لها طريقةً مخصوصة، وجب مثل ذلك في جميعها.

فأما قيام الموتى، وانقلاب الماء زيتاً وما أشبههما فخارجٌ عن هذا الباب؛ لأن من جَوَّز ذلك في المقدور ويعلم أنه لم يكن، إنما يعوّل فيه على طريقة الاستدلال بالضرورة، ألا ترى أن كلَّ الموحّدين يجوّزون ذلك ولا يقطعون على خلافه في أزمان الأنبياء - عليهم السلام - [١] من لا يجيز ظهور الأعلام إلا على نبيّ، يمنع منه في هذا الوقت، من حيث علم بالدليل أنه لا نبيّ بعد نبينا - عليه السلام - وممن لا يجيز ظهور الأعلام على غير نبيّ^٢ الشيعة، وأصحاب الحديث يجوّزون ذلك في كلِّ حالٍ، ولا تقطع على أنه لم يكن، فأما الملحّدون وأصحاب الطوائع فعندهم أن ذلك مستحيل في كلِّ حال ثم يرجع إلى الطبع أو ما إنجهله^٣، ويقولون أيضاً فيه على ضربٍ من الاستدلال، وإن كانوا فيه مخطئين، فقد زال أن يكون هذا العلم ضرورياً^٤ على كلِّ حال، وبطل الاعتراض به على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أن العلم بأنه لا مُدْرَك بحضرتنا فرعٌ على العلم بأنه إذا حضر أدركناه، ومن حقّ الأصل من العلوم أن يصحّ حصوله من غير حصول الفرع، وأنتم لا تجيزون انفكاك أحد هذين العلمين من صاحبه، على أن البهيمة تعلم أن العلف ليس بحضرتها، وإن لم يعلم أنه لو حضر لرأته؟

قلنا: إنما يصحّ حصول العلم الذي هو أصل وإن لم يحصل الفرع، متى لم يجتمع - مع كونه أصلاً - أن يكون طريقاً إليه ومقتضياً له، فأما إذا كان بهذه الصفة، لم يصحّ إلا^٥ يفترقا، والعلم بأنه لو حضر المُدْرَك لأدركناه طريقاً إلى العلم بأنه ليس بحاضر متى لم ندركه، فلا يجوز انفكاكه منه.

٣. بياض في الأصل.

٢. في الأصل: + من.

١. في الأصل: من.

٥. في الأصل: ان.

٢. في الأصل: ضرورة يا.

فأما البهيمة، فلا بد متى كانت عالمة بانتفاء المُدْرَك من بين يديها أن تكون عالمة بأنّه لو حضر لأدركته؛ لأنّ أحد العلمين إذا كان أصلاً للآخر لم يجز حصول الفرع من دون أصله، واستبعاد ذلك في البهيمة لا معنى له.

ويقال لمن ادّعى أنّه يجوز حضور^١ الأجسام العظام بين يديه، وإن لم يدركها مع السلامة وارتفاع الموانع، وعوّل في الثقة بما يدركه وانتفاء ما لا يدركه على حصول العلم في قلبه: أليس هذا العلم الذي تدّعي حصوله لك غير واجب، بل هو مستند إلى اختيار مختار، إن شاء فعله وإن لم يشأ لم يفعله؟ ولا بدّ من الاعتراف بذلك؛ لأنّه لا سبب على مذهبه يوجب حصول هذا العلم للعاقل في كلّ حال.

فيقال له: فمن الذي يوفيك من أن يكون كثيراً من العقلاء لم يعلموا ذلك، من حيث لم يعقل لهم هذا العلم؟ وعلى هذا ٦٢/ فيجب أن تصدّق من خبيرك عن نفسه بأنّه لا يعلم أنّه لا فيل بحضرتة.

فإن قال: لم يؤمّني من ذلك أنني باختيار نفسي وحال غيري، قد علمت أنّ هذا العلم ممّا جرت العادة بحصوله للعقلاء، كسائر ما تجري العادات، فلا أجوّز صدق من خبرني بخلافه.

قيل له: أوّل ما في هذا أنّ العادات لا تجب أن تتساوى فيها جميع البلاد والأقطار، واختلاف العادات باختلاف الأماكن ظاهر، فأجيز^٢ أن يكون بأقاصي خراسان والصين عقلاء لا يعلمون ما ذكرناه مع السّلامة، كما أنّا كلّنا نجيز أن يخالف عادة من بعد عتّا لعادتنا.

وبعد، فإنّ العلم بما ذكرناه نجد استمراره في العقلاء بالشروط التي راعيناها، على حدّ لو كان واجباً وغير مستند إلى اختيار مختار لم يزد عليه، فلو جاز أن ندّعي حصوله بالعادة، لجاز حصوله في جميع ما جرى مجراه من انتفاء السواد والبياض وإيجاب العلة للمعلول وانتفاء الحياة عند قطع الرأس، وهذه طريقة تؤدّي إلى خلط العادات بالواجبات، وكلّ شيء يفصل بين واجب ومعتاد هو قائم في العلم الذي ذكرناه.

فإن قيل: إن كان الشك في المشاهدات وتجويز حضور ما لا تُدركه وإن أدركنا أمثاله، يلزمنا على ما نذهب إليه بما في الباب فهو أيضاً لازم لكم من وجه آخر؛ لأنكم تذهبون

١. في الأصل: لحضور.

٢. في الأصل: فاجز.

إلى أنّ الرائي يحتاج في معنى [تعين] المرئيات إلى أن ينبتّ من بصره شعاعٌ يتصل بالمرئيّ أو بمحلّه، أفرايتم لو لم ينبتّ هذا الشعاع على الوجه الذي تدعونه، أليس كانت الرؤية مقصورة مع حصول المرئي والسلامة من سائر الشروط، فما المؤمن لكم من ذلك؟ ثمّ ماذا الذي يؤمّنكم أيضاً من أن يمسك^١ طرف الشعاع، أو يعدل به عن جهة المرئي ويمنعه من الاتصال به؛ لأنّ الشعاع جسمٌ يجوز عليه مثل ذلك، وهذا يؤدّيكم إلى تجويز ما عنيتموه؟

قلنا: إنّ البصر متى كان سليماً صحيحاً فلا بدّ من أن يكون ذا شعاع، ولا بدّ من انبثائه ونفوده واتّصاله بالمرئيات مع ارتفاع الموانع، فما أخرج البصر من أن يكوّن ذا شعاع ينبتّ تخرجه عن الصحة، وليس يحتاج في رؤية المرئيات إلى اتصال الشعاع بالمرئي على كلّ حال، ويكفي في إدراك المرئي أن ينفصل الشعاع ويكون بينه وبين المرئي ضياء، وإن لم يتصل نفس الشعاع بالمرئي. ألا ترى أنّنا حين نفتح أعيننا ندرك الكواكب على بعدها من حيث اتّصل شعاع أبصارنا بشعاع الكواكب، فاغنى ذلك عن اتّصال شعاعنا بنفس الكواكب.

وليس يجوز مع بُعد المسافة واستحالة النظر أن يكون شعاع أبصارنا في مثل هذا الزمان القصير متصلاً بالكواكب، فلو سكرّ الله تعالى طرف شعاعنا، ومنعه عن الاتّصال بالمرئي لرأيناه على كل حال إذا كان الضياء بيننا وبينه، اللهمّ إلّا أن يحول بيننا وبينه بظلمةٍ، وكان يجب أن نرى تلك الظلمة الحائلة، ولو عدل بطرف^٢ الشعاع عن جهة المرئي إلى غيره لأخلّ ذلك بصحة^٣ العين وأوجب اختلافاً في النظر، حتى يصير بمنزلة الحول الذي يرى معه الشيء كأنّه شيان، ومتى لم يجد الإنسان ذلك من نفسه وكان بصره صحيحاً، فلا بدّ من نفيه بما شاهده، وأن يكون غير مجوّز لشيء ممّا سألنا عنه.

فأمّا الكلام على الفصل الخامس من القسمة المتقدّمة: فهو إنّنا لو كنا مدركين له تعالى لوجب أن نعلمه؛ لأنّ من شأن العاقل إذا أدرك شيئاً مع ارتفاع اللبس أن يعلمه، ولا يجوز مع كمال عقله أن يدركه ولا يعلمه، واللبس الذي يجوز أن يعرض في المدركات لا يصحّ عليه تعالى؛ لأنّه الحلول أو المجاورة أو كون المرئي يطرأ لغيره ومشبهاً^٤ له، وكلّ ذلك

١. الظاهر في الأصل: نشك. ٢. الظاهر في الأصل: بتطرف. ٣. في الأصل: بفتح.

٤. في الأصل: شبيها.

يستحيل عليه تعالى، ونفي العلم عن نفوسنا بالشبه، وفيما من يعتقد نفيه ويعتقده على ما ليس هو عليه، فقد ثبت إننا غير مُدركين له، وهذه جملة كافية.

دليل آخر: ومما يدل على أنه لا يُرى بالأبصار، أن من شرط الرؤية بالبصر أن يكون المرئيّ مقابلاً أو في حكم المقابل، أو يكون محلّه بهذه الصفة، وإذا استحال عليه تعالى رؤية البصر من حيث كان يقتضي كونه جوهرًا أو عرضاً، استحال رؤيته بالبصر.

والذي يدل على ما ذكرناه، شرط أن الرؤية تحصل عند تكامله، ويرتفع عند اختلاله. ألا ترى أننا لا نرى ما وراءنا ولا ما عن يميننا وشمالنا متى لم ننحرف إليه ونرى ما يقابله على طريقة واحدة، فجرت هذه الشروط في الإدراك بالبصر مجرى نفس البصر، وصحته في أن ذلك شرط في صحة إدراكنا لما ندركه.

وبعد، فإنه ليس يجوز حصول الشيء على وجه ولو كان واجباً لم يزد عليه، ثم لا يكون واجباً؛ لأن ذلك يقتضي التأثير الواجب المعتاد، وقد علمنا أن الشروط التي ذكرناها لو كانت واجبة لم يزد المحال على ما ذكرناه، ولا بين من ادعى تعلق ذلك بالعادة، وبين من ادّعا في أمثاله، من انتفاء الضدّ بضدّه وإيجاب العلة لمعلولها، [وهكذا] سائر الأمور الواجبة.

وقول من اعترض على هذا بأننا ندرك وجوهنا في المرآة وإن لم تكن مقابلة لحاسة الرؤية، ليس بشيء؛ لأنها وإن لم تكن مقابلة لعيوننا، فهي في حكم المقابلة لها؛ لأن المرآة يجعلها بهذه الصفة من حيث تعكس الشعاع إليها، وتصير المرآة على هذا الوجه في أنها آلة للرؤية بمنزلة العين، فمقابلتها في هذه الحالة تجري مجرى مقابلة العين نفسها. وأما سؤال من يسأل فيقول: فيجب على هذا أن يكون السواد - لو قدرنا أن الله تعالى أحدثه في غير محلّ - غير مرئي؛ لأن الشروط التي اعتبرتموها لا يصحّ فيه.

فالجواب عنه: إن من اعتبر في رؤية المرئيات ما ذكرناه من الشروط، وجمع بين هذا القول والقول برؤية السواد لو وجد لا في محلّ، يقول: السواد متى وجد في غير محلّ لا بدّ من أن يكون بحيث لو وجد محلّ لكان ذلك المحلّ في جهةٍ دون جهة، وهو على هذا كأنه في جهة، وبصير في حكم المقابل.

وأما اعتراض من اعترض هذه الطريقة بقوله: إذا جاز أن يرى القديم تعالى المرئيات من غير مقابلة، وإن كان أحدنا يحتاج في ذلك إلى المقابلة، فالأجواز أن يرى من غير

مقابلة، وإن كانت المرئيات في الشاهد يفتقر إلى المقابلة؟

فالجواب عنه: إنَّ المقابلة وما جرى مجراها إنَّما تكون شرطاً في رؤية ما يُرى بحاسة، وكذلك هو شرطٌ في رؤية من يرى بحاسة، وعندنا أنَّ القديم لا يرى بحاسة، فإِراعي فيه الشرط المخصوص بالحاسة، وعندكم أنَّه تعالى يرى بالحواس، فلا بدَّ من أن تثبتوا له شرط المرئيات بالحواس، فافترق الأمران.

دليل آخر: ومما يدلُّ على أنَّه تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^١ فَنَفَى إدراك الأبصار الذي هو رؤيتها عنه على وجه التمدح (٦٣/١)، فوجب القطع على أنَّ الرؤية لا يتناولها في حالٍ من الأحوال؛ لأنَّ ما تمدَّح تعالى بنبيه وإثباته^٢ ولم يكن متفضلاً^٣ به، فلا يكون إثبات المنفي منه أو نفي المثبت إلاَّ نقصاً، وإذا كان النقص لا يجوز عليه تعالى، وجب نفي الهوية على جميع الأحوال.

فإن قيل: دلّوا على الجملة التي ادّعيتم؟

قلنا: أمَّا الذي يدلُّ على أنَّ الآية متضمَّن نفي الرؤية بالأبصار، فهو أنَّ لفظة «الإدراك» وإن كانت متى أطلقت في اللغة احتملت أشياء كثيرة، كاللحوق والنصح وإدراك الحرارة والصوت وغير ذلك، فإنَّها إذا قُيِّدت بنفس البصر اختصَّت وزال عنها الاحتمال، واختصَّت بما تكون البصر آلة فيه، وهو الرؤية دون غيرها، والذي يدلُّ على ذلك أنَّ أهل اللغة العربية لا يفضّلون بين قول أحدهم «أدركتُ ببصري» و«رأيت ببصري» و«أحسست ببصري»، ولأنَّهم يصفون كلَّ ما أطلقوا عليه أنَّه مُدْرِك بالبصر بأنَّه مرئيٌّ بالبصر، وهذا واضح في تساوي معنى اللفظين.

وبعد، فلو كانت الرؤية غير الإدراك لوجب انفصالهما، فلو كان أحدنا لا يعقل لنفسه متى أدرك ببصره الشيء وراء حالة واحدة، واستحال أن يكون مُدْرِكاً له ببصره وهو غير راءٍ له، وأن يكون راءياً له وهو غير مُدْرِك له ببصره، دلَّ على أنَّ المعنى في اللفظين واحد.

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ الإدراك المنفي في الآية، إنَّما هو الإحاطة التي لا تجوز إلاَّ على

الأجسام دون الرؤية؟

قلنا: هذه الألفاظ تبطل من وجوه:

٣. في الأصل: منفصلاً.

٢. في الأصل: إثبات.

١. سورة الأنعام: ١٠٣.

٥. في الأصل: هذا.

٤. في الأصل: ما.

أولها: ما قدمناه من أن أهل اللغة الذين إليهم نرجع في معاني هذه الألفاظ، لا يُفَرِّقون بين قول القائل «أدركت ببصري» و«رأيت وأحسست»، فمن ادعى أن الإدراك بمعنى الإحاطة، كمن ادعى ذلك في الرؤية والاحساس.

وثانيها: إن الإدراك لا يستعمل في موضع من المواضع بمعنى الإحاطة. ألا ترى أنهم لا يقولون «أدرك السور المدينة» و«أدرك الجراب الدقيق»، وإذا كان مع الإطلاق لا يريدون بلفظة «الإدراك» الإحاطة، فأحرى أن لا يريدوا ذلك مع التقييد بالبصر. ثالثها: إن الذي نفاه تعالى عن نفسه من الإدراك في الآية الكريمة، هو الذي أثبتته لها، وقد علمنا أنه لم يرد بقوله تعالى «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» الإحاطة، بل أراد الرؤية، فيجب أن يكون ما نفاه كذلك.

فإن قالوا: فلم أنكرتم أن يكون الإدراك بالبصر رؤية مخصوصة، وهي المتناولة للمرئي من جميع جهاته، وأن يكون إنما نفي هذه الرؤية عن نفسه دون الرؤية المطلقة؟ قلنا: قد ثبت أن أهل اللغة لا يُفَرِّقون بين معنى قولهم «أدركت ببصري» و«رأيت»، ومن ادعى فرقاً بين الأمرين مدّع لما ليس بمعروفٍ عندهم، وهو بمنزلة من عكس كذلك، وادعى أن المتناولة للشيء من جميع جهاته هي الرؤية، والإدراك بخلافها في هذا المعنى، على أن هذا القول يوجب ألا يوصف أحد منّا بأنه مُدْرِكٌ لشيء من الأجسام في الحالة الواحدة؛ لأنه لا يراها من جميع جهاتها، وكذلك كان يجب ألا يوصف بأنه يرى السواد؛ لأنه لا جهات له، وفي علمنا بخلاف ذلك دليلٌ على فساد هذا القول.

فإن قيل: كيف يصح ما ادعيتموه من أن الإدراك إذا قيّد بالبصر، لم يفد إلا الرؤية، ونحن نجدهم يقولون: «أدركت حرارة الميل ببصري»، وإذا صحّ هذا جاز أن يكون النفي بالآية هو هذا الضرب من الإدراك؟

قلنا: أول ما في هذا السؤال إننا لانعرف ما تضمّنه مستعملاً في لغة العرب، ولا يقدر المعترض به أن ينشد فيه شعراً لهم، أو يروى به خبراً عنهم، فعلى معتمدهم أن يصحح روايته حتى يلزمنا الكلام على معناه.

على أن ذلك لو كان مستعملاً معروفاً، لم يقدح فيما اعتمدناه؛ لأن الإدراك الحاصل بالبصر على ضربين:

أحدهما: يختصّ البصر بأنه آلة فيه، وهو الرؤية.

والضرب الآخر: حكم البصر فيه، وكلّ محلّ للحياة حكمه^١ واحد، وهو إدراك الحرارة وما يجري مجراها.

فالإدراك متى أضيف إلى البصر أو أطلق، لم يعقل منه إلاّ الرؤية التي تختصّ البصر بأثّه آلة فيها، كما أنّ الإدراك إذا أضيف إلى البصر أو الأذن وأطلق لم يعقل منه إلاّ ما يختصّ هاتان الجارحتان، بكونهما آلة في إدراكه، وما سُئلنا عنه بخلاف ذلك؛ لأنّ القائل إذا قال: «أدركت حرارة الميل ببصري» فقد علّق الإدراك بالحرارة التي لا تكون البصر آلة في إدراكها من جهة الرؤية، وصار هذا التقييد مزيداً لما يقتضيه ظاهر إضافة الإدراك إلى البصر مع الإطلاق، وجرى مجرى أن تقول: «أدركت حرارة كذا بأنفي أو أذني» في أنّه يؤيد ما يقتضيه ظاهر تعلق الإدراك بالأنف والأذن مع الإطلاق.

على أنّ الآية إذا اقتضت نفي إدراك الأبصار عنه تعالى، فيجب أن تنفي ذلك على كلّ وجهٍ يُضاف إلى البصر، فبقي أن يكون مرثياً بالبصر، ومُدركاً به على سبيل إدراك الحرارة وغيرها، وهذا بيّن في سقوط السؤال.

وأما الذي يدلّ على أنّه تعالى يمدح بنفي الإدراك عن نفسه، فهو إجماع الأمة؛ لأنّه لاخلاف بينها في ذلك، وإمّا اختلفوا في كيفية تمدّحه:

فقال قوم: إنّهُ تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه، والإدراك غير الرؤية.

وقال آخرون: إنّهُ تمدّح بنفي الرؤية عنه في الدنيا دون الآخرة.

وقال آخرون: إنّهُ تمدّح بنفي إدراك هذه الحاسّة له، وإن صحّ أن يرى بحاسّة سادسة.

وقال أهل الحق: إنّهُ تمدّح بنفي الإدراك الذي هو الرؤية عن نفسه على كلّ وجه و في كلّ حال.

وهذا إجماع لا يقدح فيه خلاف من نعلمه^٢ أن يخالف فيه حادثاً؛ لأنّ ذلك يقتضي

استقرار^٣ إجماع على شيء من الأشياء.

على أنّ سياق الكلام، وترتيب الآيات الثلاث إلى قوله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾،

يقتضي كون جميع ما تضمّنه الكلام من نفي وإثبات مدحاً؛ لأنّ العادة لم تجر للعرب

الذين خوطبنا بلسانهم، أن يتمدّحوا بخطابٍ على هذا النسق، ويحلّلوا بينه وبين ما

لا يقتضي المدح ولا له مدخل فيه.

١. في الأصل: حكم.

٢. في الأصل: لعله.

٣. في الأصل: الاستقر.

فأما الذي يدلّ على أنّه تعالى يمدح بما يرجع إلى ذاته، دون ما يكون أن يكون متفضلاً به، فهو أنّ الإدراك ليس بمعنى على ما دللنا عليه، فيصحّ أن يقال: إنّه تمدّح بالآي فعله على سبيل التفضيل^١، ولم يبق بعد ذلك ألا يكون التوجيه^٢ أنّه في نفسه على صفة يستحيل معها إدراكه، وما تقتضيه ذاته لا يصحّ تغييره ولا خروجه تعالى عنه، فصحّ بذلك ما ذهبنا إليه من استحالة الرؤية عليه على كلّ حال.

واعلم إنّما تمدّح القديم تعالى بنفسه وإثباته على ضربين: أحدهما يرجع إلى فعله، والآخر إلى ذاته.

فأما الضرب الأول: فهو على قسمين:

أحدهما: أن يتمدّح بالفعل على سبيل الإثبات.

والآخر: أن يتمدّح به على طريق النفي.

والقسم الأول: على ضربين:

أحدهما: يقتضي انتفائه /٦٤/ النقص والذمّ، وهو التمدّح بفعل الواجب.

والآخر: لا يقتضي ذلك، وهو كلّ ما كان متفضلاً بفعله من الاحسان والإنعام.

وأما الضرب الثاني: من أقسام الفعل، وهو التمدّح بنفي الفعل، فهو أيضاً على ضربين:

أحدهما: يقتضي إثباته النقص والذمّ، وهو التمدّح بأن لا يفعل القبائح.

والضرب الثاني: لا يقتضي إثباته ذمّاً، وهو التمدّح بأن لا يفعل ما يكون متفضلاً ما

لا يفعله، كنحو تمدّحه بأنّه لا يعاقب الكافر لو تمدّح بذلك؛ لأنّ إثبات ذلك يجري مجرى

نفي ما يتفضّل بفعل من ضروب الاحسان في أنّه لا يوجب ذمّاً، من حيث كان للمتفضّل

أن لا يتفضّل وله أن يتفضّل، ولا فرق في ذلك بين النفي والإثبات.

وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن يتمدّح بأنّه يفعل الاحسان ثمّ لا يفعله، وكذلك

فكيف يتمدّح بأنّه لا يعاقب الكافر ثمّ يعاقبه، وكلّ ذلك يقتضي الذمّ بخلاف ما قلتم؟

وذلك أنّ الوعد بالتفضّل لا يدخله في أن يكون واجباً، فمتى وعد بما يجري مجرى

التفضّل - سواء كان نفيّاً أو إثباتاً - كان له أن لا يفعله من حيث كان تفضلاً، وإنّما يقبح أن

لا يفعله من وجه آخر، لأنّه يكون كاذباً مع تقدّم الوعد، وهذا خارج عمّا نحن بسبيله.

على أنّا نفرض المثال بحيث لا شبهة فنقول: متى وعد بأنّه يتفضّل على زيد

١. في الأصل: التفضّل.

٢. في الأصل: التوجّه.

بالإحسان، جاز أن لا ينفصل على عمرو بمثل ذلك، ولا يكون مذموماً، وكذلك إذا وعد بأنه لا يعاقب أحداً من الكفار جاز أن يعاقب الجميع، ومثل هذا لا يجوز في الفعل الواجب، لا على طريق النفي ولا الإثبات. ألا ترى إنه لا يجوز أن يتمدح بأنه يفعل يزيد ما استحقه من الثواب ولا يفعل مثل ذلك بسائر المستحقين، فكذلك لا يجوز أن يتمدح بأنه لا يظلم زيدا ويظلم غيره، فقد تمّ غرضنا على كل حال في الفرق بين الأمرين.

فأما ما يتمدح به تعالى فيما يرجع إلى ذاته فهو على ضروب ثلاثة:
تمدح بإثبات على الحقيقة.

وتمدح بما يجري مجرى الإثبات.

وتمدح بما جرى مجرى النفي.

وعلى كل الوجه لا يجوز انتفاء المثبت ولا إثبات المنفي، ولا تغيير الحال في ذلك، فالإثبات الحقيقي كالوصف له بأنه موجودٌ باقٍ، وما يجري مجرى النفي كنعو تمدحه تعالى بأنه ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^١ وبني الصاحبة والولد، ويجري مجرى ذلك تمدحه بأنه لا مدرك بالأبصار، فلا فرق على ما ذكرناه بين من جوز أن يرى في الآخرة، وبين من جوز أن تأخذه سنة أو نوم، أو يتخذ ولداً في بعض الأحوال.

فإن قيل: كل شيء أشرتم إليه فيما يقتضي انتفائه وإثباته النقص له معقول يقتضي ذلك فيه، وليس في إثبات رؤيته تعالى وجه معقول يقتضي النقص، وكيف يصح التمدح بنفي الرؤية، وكيف يصح حملها على ما قد عفل وجه التمدح بنفيه؟

قلنا: إذا ثبت أنه تعالى متمدح بالآية، فلا بد من أن يكون في نفي الرؤية عنه وجه يقتضي المدحة؛ لأنه تعالى لا يتمدح بما لا وجه له في المدحة، فهذا القدر كافٍ في علمنا بأنه لا بد من وجه المدحة على سبيل الجملة، وينتظم معه الاستدلال بالآية وإن لم نعلم الوجه بعينه على سبيل التفصيل، كما أن العلم بوجه وجوب الشيء على الجملة كافٍ في العلم بوجوبه وغير مخل به، وإن كان لا بد من أن يكون هناك وجه للوجوب مفصل، والوجه المفصل في كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحاً، هو أن من شأن ما يرى أن يكون هو أو محله في جهة من الجهات، وذلك يقتضي حدوثه.

وليس لأحد أن يقول: متى علم هذا الوجه وأن المدحة تعلقت به، استغنى عن

الاستدلال بالآية وخرجت من أن تكون دليلاً.
وذلك أننا قد بينّا أنّ العلم بتفصيل وجه المدحة غير واجب، وأن الاستدلال بالآية
لافتقر إليه، وأن العلم بأنه لا بد من وجه على سبيل الجملة كافٍ، فسقط هذا السؤال.
فإن قيل: كيف يتمدح تعالى بنفي الإدراك عنه، وقد شاركه في ذلك ما ليس بمندرج من
المعدومات وكثير من الأعراض الموجودات؟
قلنا: قد أجاب أهل الحق عن هذا السؤال:

فقال بعضهم: إنّه لم يتمدح بمجرد نفي الإدراك عنه، بل بكونه يرى ولا يرى؛ لأنّ ما
عداه من الذوات على ضروب:

منها: ما يرى ولا يرى، كالألوان.

ومنها: ما يرى ويرى، كالإنسان وما جرى مجراه من الأحياء.

وليس منها ما يرى ولا يرى، فإذا اختصّ هو تعالى بذلك، وجبت له المدحة.
وقال آخرون: إنّه لم يتمدح تعالى بنفي الرؤية عنه في الحقيقة، وإنّما تمدح بصفته
الذاتية التي اقتضت له نفي الإدراك عنه وإثباته فيه، كما أنّه تعالى لما تمدح بنفي الشبيه
والولد والصاحبة لم يتمدح بالنفي على الحقيقة، وإنّما يتمدح بما اقتضى له من صفته
الذاتية.

وقد اعترض المخالفون على الوجه الأول فقالوا: كيف يصح أن يتمدح لمجموع أمرين
كل واحد منهما بانفراده ولا يقتضي المدح، ولئن جاز هذا ليجوز أن يتمدح بأنه شيء
عالم، أو ذات قادرة، فبنيه المدح لمجموعه^١ وإن كان الانفراد بخلافه.

وقد أجيب عن هذا: إنّه غير ممتنع في الصفة التي لا تقتضي مدحاً على الانفراد،
أن تكون مؤثرة في المدح عند الانضمام إلى غيرها أو وقوعها على بعض، ومثّلوا ذلك
بتمدحه تعالى بنفي الشبيه والولد، وإنّه لم يكن مدحاً لمجرد النفي، من حيث قد ينتفي
ذلك عن ذوات كثيرة غير ممدوحة، وإنّما كان مدحاً من حيث انتفى من حيّ له صفات من
يجوز مثل ذلك عليه في الشاهد.

ومثّلوه أيضاً بمدحنا^٢ له تعالى بأنه موجود لم يزل، فإن كان لا مدح في مجرد كونه
موجوداً وقالوا: إن لزم على ما ذكرناه في التمدح بنفي الإدراك في الآيات، أن تتمدح بأنه

١. في الأصل: بمجموعه.

٢. في الأصل: فمدحنا.

شيء عالم، لزم المخالف مثله إذا مدحه بنفي السنة والنوم وغير ذلك ممّا أوردناه. والذي يجب أن يحصل في هذا الموضع، أنّ الصفة المنفية لا تمتنع أن تقتضي المدح بشرط متى لم يحصل لم يكن مدحاً، بل لا بدّ في كلّ مدح تعلّق بالنفي دون الإثبات من أن يكون مشروطاً، فلا بدّ في شرطه أيضاً من أن يكون إثباتاً، وليس ذلك واجباً في المدح بالإثبات. ألا ترى إنّنا إذا مدحنا بنفي الجهل والعجز والظلم، فلا بدّ من اشتراط كون مَنْ نمدحه بذلك حيّاً له صفات مخصوصة، وفي الظلم لا بدّ أن يكون قادراً عليه وله دواعٍ إليه، وقد استقصينا هذا الكلام في مسألة أمليناها متقدّماً وبسطنا الكلام فيها، وبينا أنّ النفي إنّما فارق الإثبات في الافتقار إلى الشرط، من حيث كان النفي أعمّ من الإثبات، فلمومه يتناول الممدوح وغير الممدوح، والإثبات أخصّ منه، فيستغني عن الشرط؛ لأنّه لا يتناول إلّا الممدوح، ولهذه العلّة وجب في الشرط المراعي في النفي أن يكون أيضاً إثباتاً ٦٥/٦٥ أو جارياً مجرى الإثبات. ومن تأمّل ما وقع التمدّح فيه بالنفي والإثبات، علم أنّ الأمر فيه على ما ذكرنا.

فإن قيل: ظاهر الآية إنّما يقتضي نفي إدراك الأبصار عنه، وهذا ممّا لا يخالف فيه أحدٌ، وإنّما الخلاف في إدراك المُبصرين الذين لم يتناولهم الآية؟

قلنا: ليس يخلو ذكر الأبصار أو المبصرون، فإن أريد به الرؤية دون حاستها، فذلك باطلٌ بما دللنا به من قبل على أنّ الرؤية ليست بمعنى، وإن أريد الحاسة، بطل أن تكون الآية موجبة لمدحه تعالى؛ لأنّ الحاسة كما يستحيل أن ترى هي القديم تعالى، وكذلك يستحيل أن ترى غيره من جميع الموجودات، فلا اختصاص هاهنا للقديم تعالى بما ليس لغيره.

وليس لأحد أن يراعي في ذلك كونه رائيّاً ويشترط النفي به؛ لأنّ كلّ سليم من الأحياء يشارك في ذلك، من حيث كان البصر لا يراه على الحقيقة، وإن كان هو رائيّاً له.

على أنّ من ليس [له] أدنى بصيرةٍ بالعربيّة، لا يعترض بمثل هذا الاعتراض؛ لأنّهم لا يفرّقون -- إذا أرادوا النفي -- بين أن يعلّقه بالآلة أو بذى الآلة، ولهذا يقولون: «يد فلان لا تبطش»، و«رجله لا تسعى»، و«عينه لا تبصر»، وإنّما يريدون أنّه في نفسه لا يببطش ولا يسعى ولا يبصر، فالمعنى واحد، وإن كان اللفظ الأوّل الذي يعلّق النفي فيه بالآية

أفصح وأبلغ.

فإن قيل: من أين لكم عموم الآية على وجه يتضمّن نفي إدراك البعض، كما يتضمّن نفي إدراك الكلّ، ظاهر الآية إنّما يقتضي أنّ جميع المبصرين أيضاً لا يدركونه، وهذا ممّا لا خلاف فيه؟

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال بأنّ نفي إدراك الكلّ يقتضي نفي إدراك البعض، كما أنّ الإثبات يقتضي ذلك، وليس هذا بمرضيّ؛ لأنّ الإثبات في هذا الباب يخالف النفي؛ لأنّ القائل إذا قال: «لا أكلم جميع الحدث» و«لا آكل جميع هذا الطعام» متى كلم بعضهم وأكل بعض الطعام لا يكون كاذباً، وفي الإثبات إذا قال: «أنا آكل جميع الطعام» و«أكلّم جميع الناس» متى أخلّ^١ ببعض يكون كاذباً.

والجواب عن ذلك: هو إنّنا قد بيّنا أنّه تعالى لم يتمدّح في الآية بانتفاء فعل أو إثبات فعل، وإنّما تمدّح بما يرجع إلى ذاته، وهذا القدر كافٍ في إسقاط هذا السؤال؛ لأنّ تمدّحه إذا كان راجعاً إلى ما يختصّ في ذاته، كان انتفاء إدراك البعض كانتفاء إدراك الكلّ، وإنّما يصحّ معنى السؤال، لو كان الإدراك معنّى، ثمّ كان ممّا يصحّ انتفائه عن بعض المدركين دون بعضهم وحالهم واحدة، وإذا كنّا قد دللنا على فساد كل ذلك فلا شبهة في السؤال.

فصل

في أنّه غير مرئيّ في نفسه

إن سأل سائل فقال: ليس فيما تقدّم من كلامكم أكثر من أنّه تعالى لا يدرك بالأبصار، فمن أين أنّه ليس بمُدرك في نفسه يصحّ، ولعلّ الأبصار وإن لم تدرك بها، فإنّه يدرك نفسه. قيل له: لو كان تعالى مرئياً في نفسه لصحّ أن نراه، مع حصولنا على الصفة التي معها نرى المرئيات - مع^٢ زوال الآفات وارتفاع الموانع - لأنّه لا منتظر بعد ما ذكرناه في حصول رؤية ما يصحّ رؤيته في نفسه، ولولا صحّة هذه الطريقة لالتبس ما يستحيل رؤيته بما يصحّ رؤيته، ولم نأمن أن يكون الظلم مرئياً في نفسه وإن كنّا لا نراه، ونرى السواد في محلّه، وكذلك كما لا نأمن أن تكون المعدومات مرئية في نفوسها، وإن كنّا مع صحّة حواسنا وتكامل شرائطنا لا نراها، وهذا يؤدّي إلى التجاهل.

١. في الأصل: اخلّ.

٢. في الأصل: و.

ومما يبيّن صحّة ما ذكرناه أنّ المرئي لا يختصّ بصحة رؤيته بعض الرائيين دون بعض، بل كلّ ما يصحّ أن يكون مرئياً لبعضهم، صحّ أن يراه الجميع، كما أنّ المعلوم لا يختصّ في صحّة العلم به بعالمٍ دون عالم، أو حيّ دون آخر، وكذلك المظنون والمعتقد والمراد والمشتهى، وإنّما وجب ذلك فيما عدّدناه من المعلومات والمعتقدات وغيرها، من حيث كان التعلّق الذي يختصّ بها لا يؤثّر فيها، وإنّما يتناولها على ما هي عليه وكذلك المرئي؛ لأنّه لا يحصل على صفة بالرآئي، وإنّما يتناوله الرؤية على ما هو عليه من غير تأثير فيه، وفارق تعلق سائر ما ذكرناه، لتعلّق القادر بالمقدور، من حيث حصول التأثير في المقدور، ولهذا اختصّ المقدور و زال الاختصاص في جميع ما ذكرناه، فلو جاز إثبات مرئي يختصّ بصحة رؤيته لبعض الرائيين دون بعض، لجاز مثل ذلك في المعلوم وجميع ما عدّدناه!

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ كون الوجه الذي له امتنعت رؤية القديم علينا، حاجتنا في الرؤية إلى الحاسّة التي من شرطها أن يكون المرئي مقابلاً لها أو في حكم المقابل، ولما استحالت المفارقة عليه، تعدّرت علينا رؤيته، ولم يمتنع مع ذلك أن يرى نفسه؛ لأنّه يستغني فيما يراه عن الحواسّ وعن شروطها؟

قلنا: إذا ثبت أنّ رؤيتنا له لا يصحّ على كلّ حال، ثبت أنّه غير مرئي في نفسه، كما أنّ كلّ شيء لا يصحّ أن نعلمه على كلّ حال، يجب القطع على أنّه غير مرئي في نفسه. وكيف يصحّ إثبات مانع من رؤيته يستحيل ارتفاعه، أو ليس هذا يقتضي التباس حال ما تعدّر المنع بحال ما تعدّر الاستحالة؟

على أنّ هذا بعينه يوجب الشك في أنّه يرى المعدومات؛ لأنّه يقابل أن نقول: إنّنا إنّما لانراها لافتقارنا إلى الحواسّ، ومن شرط ما نراه أن يكون موجوداً، ليصحّ مقابله، فالمستغني عن الحواسّ على هذا لا يمتنع أن يدرك المعدومات.

على أنّه غير مسلم أنّ المقابلة وما في معناها شرط في رؤيتنا المرئيات؛ لأنّ الشرط في إدراك ما يدرك بحاسّة واحدة، يجب أن لا يختلف وأن يكون واحداً، فلو جعلنا الشرط المقابلة وما في معناها أو الاتصال بالمرئي، لخرج العرض من أن يكون مرئياً. وإنّ جعلنا الشرط مقابلة المحلّ أو الاتصال بالمحل، خرج الجوهر من أن يكون مرئياً،

فيجب أن يكون الشرط ما لا يختلف، وهو حصول قاعدة الشعاع، بحيث لا سائر بينه وبين المرئي، ولا مكان يجوز أن يكون فيه سائر، وإنما أوجبنا أن يكون الشرط لا يختلف؛ لأن الشرط في إدراك ما يُدرك بكل حاسة ١/٦٦٦ من باقي الحواس غير مختلف. ألا ترى أن الشرط في إدراك ما يُدرك بالسمع واحد، من حيث رجوع إلى طريقة واحدة وحاسة واحدة، فكذلك تجب في الرؤية.

وبعد، فإن ما هو من تمام الآلة وكما لها، يجري مجرى نفس الآلة، فإذا كانت الآلة في إدراك المرئيات واحدة وكذلك ما هو من تمامها، يجب أن يكون واحداً غير مختلف. فإن اعترض معترض: على ما قدّمناه من أن المرئيات لا تقع فيها اختصاص بفننا^٢ الأجسام، وإنا لا نجوز كونه تعالى رائياً له وإن استحالت رؤيته منّا.

فالجواب عنه: إنما أوجبنا أن يرى ما هو مرئي في نفسه، متى كُنّا على الصفة التي معها يرى المرئيات، والفننا^٣ لا يلزم على هذا الكلام؛ لأن وجوده يصادفنا، ويستحيل أن يوجد معه فضلاً عن أن يختص بصفة الرائيين، ولو لم يكن كذلك وجاز أن يوجد معه لرأينا، وإذا لم يكن بعد رؤيتنا للفننا^٤ من حيث اختصاص بعض الرائيين ببعض المرئيات، بل من الوجه الذي ذكرناه، فلا اعتراض على كلامنا.

ويمكن أن يُستدل على أنه تعالى لا يرى نفسه، وإن استحالت رؤيته منّا بالإجماع؛ لأن الأمة بين من جوّز عليه الرؤية ولم يخصّها في باب الصحة برأي دون غيره، وبين من أحالها عليه على كل وجه، فالقول بأنه يرى نفسه مع استحالة رؤيتنا له، يمنع منه الإجماع.

وليس لأحد من المسلمين أن يقول: ^٥ ونفي الرؤية على وجه يوجب التشبيه، ممّا يصح الاستدلال بالسمع عليه؛ لأنّ الشك في جواز الرؤية على هذا الوجه، يُسلم معه المسلم بأنه تعالى عالم بقبح القبيح، وبأنه ^٦ غني عنه، وكل ما سلم مع الشك في ^٧ العلم بما ذكرناه صح أن يثبت بالسمع، وعلى هذا يجوز أن يكون السمع دليلاً على نفي شأن له تعالى في القدم.

٣. كذا في الأصل.

٢. كذا في الأصل.

١. في الأصل: طريق.

د. في الأصل: وليس بقول لأحد من المسلمين.

٤. كذا في الأصل.

٧. في الأصل: فيه.

٦. في الأصل: ما به.

فصل

في أن الإدراك بسائر^١ الحواس لا يجوز عليه تعالى

الأصل في نفي كونه تعالى مُدْرَكًا بسائر^٢ الحواس، ما ذكرناه في نفي الرؤية عنه تعالى؛ لأنه لو كان مُدْرَكًا لنا في الحواس، لوجب أن ندركه مع صحّة حواسنا، وكوننا على الصفة التي ندرك معها المدركات وارتفاع الموانع؛ لأنّ ما هو مُدْرَك في نفسه لا يقف إدراكه على أكثر ممّا ذكرناه، وقد بيّنا أنّ ذي مانع غير معقول يُؤدّي إلى الجهالات، وإثبات مانع لا يجوز ارتفاعه يُؤدّي أيضاً إلى ذلك، ويوجب الشك في أنّ الموجودات كلّها يُدْرَك بكلّ الحواس، بل المعدومات.

ولا يجوز أن يكون هو تعالى يُدْرَك نفسه على حدّ إدراك الصوت وغيره من المُدْرَكات بسائر^٣ الحواس، وإن لم يجز ممّا إدراكه لما بيّناه أيضاً من قبل في باب الرؤية، من أنّ الإدراك لا يقع فيه اختصاص، وأنّه لو كان مُدْرَكًا في نفسه، لصحّ أن يدركه غيره من المُدْرَكين، كما وجب مثل ذلك في المعلومات وغيرها.

واعلم أنّ الحواسّ خمس، فأربع منها لا بدّ من اختصاصها بضربٍ من البنية يزيد على بنية الحياة، والحاسة الأخرى يكفي فيها بنية الحياة، فالأربع حاسة: السمع، والذوق، والشّم، والرؤية، والخامسة: كلّ محلّ فيه^٤ بنية حياة، ثمّ هي على ضربين:

فضربٌ يختصّ بإدراك النوع الواحد دون ما خالفه، وهي حاسة السمع والشّم والذوق؛ لأنّ السمع يختصّ الأصوات والشّم يختصّ الأرايح والذوق يختصّ الطعوم. والضرب الآخر: يُدْرَك به الأنواع المختلفة كحاسة الرؤية؛ لأنه يُدْرَك بها الجواهر والحرارة والبرودة واللذات والآلام، وإن اختلفت كيفية إدراك ذلك.

فأمّا كيفية الإدراك بهذه الحواسّ وشروطها فهي في الأصل على ضربين: أحدهما: يدرك معه المدرك من غير إدراك محلّه.

والضرب الآخر: يُدْرَك المدرك مع غير محلّه.

فمثال الأوّل: إدراك الأصوات وإدراك الآلام واللذات؛ لأنّ الصوت عندنا يُدْرَك في محلّه من غير أن يدرك المحلّ نفسه.

والذي يدلّ على ذلك: إنّنا نفرّق بين جهة الصوت التي حدث فيها مع السلامة، ولا نفرّق

١. في الأصل: + فيه.

٢. في الأصل: لسائر.

٣. في الأصل: لسائر.

بين جهة كلِّها تدرك لمباشرة محلِّه وانتقاله إلى حواسِّنا، كالطعوم وغيرها حتى نعلم الجهة التي حدث فيها، وانتقل محلِّه إلينا منها؛ ولأنَّه لو احتيج في إدراك الصوت إلى انتقال محلِّه، لم يمتنع أن يسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعض، مع اختصاصهم بالقرب، أو أن يسمعه أحدهم على خلاف ما يسمعه الآخر، وكان يجب أن يكون إدراكهم له متأخراً عن حال وجوده، وكلّ ذلك ظاهر الفساد.

والشرط في إدراك الصوت صحّة الأذن وارتفاع السدِّ عنها أو ما جرى مجراه. فأما الألم واللذّة فيدرّكان بمحلّ الحياة فيه، ولا يتعلّق الإدراك لهما بإدراك محلِّهما وإن كان في الأغلب قد نعلم محلِّهما عند إدراكها، ويفرّق بينه وبين غيره. وأمّا المثال الثاني: وهو ما يدرك مع إدراك محلِّه فهو على ضربين: أحدهما: يدرك ويدرك محلِّه لحاسّة واحدة، كالألوان والحرارة والبرودة. والضرب الثاني: يدرك الحال من جهة والمحلّ من جهة أخرى، وذلك نحو الأرييح والطعوم؛ لأنَّهما يدركان بحاسة الشمّ والذوق، ويدرك محلِّهما بحاسة اللمس. والشرط في إدراك الألوان والحرارة والأرييح والطعوم أن يكون محلّ الحياة بحيث لا سائر بينه وبين المدرك، ولا مكان يجوز أن يكون فيه سائر، فلو كان القديم تعالى مُدركاً على بعض هذه الوجوه، لوجب أن ندرّكه لما ذكرناه من تكامل الشرط، وكونه على الصفة التي ندرّك عليها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فصل

في ذكر أقوى ما يتعلّق به المخالف بالرؤية والكلام عليه

اعلم أنا لو أطرحتنا ذكر شُبّههم لضعفها وبعدها، لأقتضانا ذلك ألا نذكر شيئاً منها، لكنّا ذكرنا ما هو الأمثل والأشبه بالاضافة إلى غيره ممّا^٢ تعلقوا به. إن قالوا: لما كان القول بصحّة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره، ولا تجويزه في حكمه، ولا تكذيبه في خبره، ولا قلب حقيقته، وجب أن تكون الرؤية جائزة عليه، وكان القطع على ثبوتها موقوفاً على السمع. وتعلقوا أيضاً: بأنّه إذا ثبت كونه رائيّاً لغيره، فيجب أن يكون رائيّاً لنفسه، لأنّ أحدنا

١. في الأصل: يجوز. ٢. في الأصل: فما.

متى خرج من صحّة كونه رائيّاً لغيره، خرّج من كونه رائيّاً لنفسه، وإذا صحّ أحد الأمرين صحّ الآخر، فوجب إن بيّنا معاً لكلّ من ثبت له أحدهما وأكّدوا ذلك، بأنّه لما كان عالماً بنفسه لم يجز أن يعلم غيره، إلّا ويعلم نفسه، وكذلك إذا كان رائيّاً لنفسه و رأى غيره، وجب أن يرى نفسه.

وتعلّقوا أيضاً: بأنّ الجسم والجوهر إنّما أدركا من حيث كانا قائمين بأنفسهما، والقديم قائم بنفسه، فيجب أن يكون مرئياً.

وتعلّقوا: بأنّ الجوهر يمتنع رؤيته مع العدم ويصحّ مع الوجود، فيجب أن يكون المصحّ للرؤية هو الوجود، وهو تعالى موجودٌ فيجب ١/٦٧ أن يكون مرئياً. وتعلّقوا: من طريق السمع بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^١ قالوا: والنظر إذا عدّي بـ «إلى» اختصّ بالرؤية و زال عنه الاحتمال، وربما زادوا في ذلك بأنّ يكون متعلّقاً بالوجه.

وتعلّقوا أيضاً: بقوله تعالى حكايةً عن موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾^٢ قالوا: وليس يجوز أن يسأل مثل موسى ربّه ما يستحيل عليه، وأيضاً فلولم تكن رؤية جائزة لما علّقها بأمر جائز مقدور وهو استقرار الجبل، ولوجب أن يعلّقها لو كانت مستحيلة بما يستحيل.

وتعلّقوا: بما رواه اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير^٣ عن رسول الله ﷺ قال: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون^٤ في رؤيته»^٥. الجواب عن الشبهة الأولى: إنّ القدر الذي اعتمده ليس بأن يدلّ على إثبات الرؤية بأولى من أن يدلّ على نفيها؛ لأنّا نعلم أنّ نفي الرؤية عنه أو القول باستحالتها عليه لا يوجب شيئاً ممّا عدّوه من التشبيه والتجويز والتكذيب.

١. النبیامه: ٢٣. ٢. سورة الأعراف: ١٤٣. ٣. في الأصل: حريز.

٤. في الأصل: يصاور.

٥. حدث رؤية الله تعالى في القيامة كرويتنا للقمر في الدنيا قد نقله أصحاب الصحاح من أهل السنّة، فقد البخاري في بابي (التوحيد) و(المواقيت - فضل صلاة العصر)، ورواه مسلم في باب (الإيمان) باب المعرفة طريق الرؤية، وفي (كتاب المساجد) باب فضل صلاتي الصبح والعصر، ورواه الترمذي في أبواب الجنة مع اختلاف في الأسناد والمتن. وإليك نصّ البخاري عن جرير بن عبد الله: «كنّا جلوساً عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لانسامون في رؤيته».

وبعد، فإن ذلك أيضاً يوجب عليهم القول بأنه عالم لذاته؛ لأن القول به لا يؤدي إلى شيء مما ذكره، ويوجب أيضاً إثبات كل ما علمنا نفيه مما ليس في إثباته تشبيه ولا تجويز ولا تكذيب، وهو كثير.

على إنا لا نسلم مما اقترحوه بل نقول: إن في إثبات الرؤية ما يقتضي التشبيه؛ لأننا قد بينا أن المرئي بالأبصار لا بد من أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، وذلك يقتضي كونه جسماً أو عرضاً وهذا هو التشبيه، ويقتضي أيضاً تكذيبه في خبره؛ لأننا قد بينا أن قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^١ [دال] على نفي الرؤية عنه.

فأما قلب الحقيقة، فإن الرؤية وإن كانت لا تقتضيه، فنفيها والحكم باستحالتها لا تقتضيه، فيجب نفي الرؤية لهذه العلة على ما ذكرناه. على أن الرؤية وإن لم تقلب حقيقة المرئي، فإنها تدل على أنها بصفة مخصوصة، ولا بد من نفيها عمّن تستحيل تلك الصفة عليه، كما أن كون القادر قادراً على الشيء لا تقلب حقيقته، لكن تدل على أنه معدوم يصح حدوثه، فما استحال عليه العدم والحدوث لا بد من نفي كون القادر قادراً عليه، وإن لم يكن ذلك قالها بحقيقته.

والجواب عن الشبهة الثانية: إن أحدنا إنما يرى نفسه إذا كان رائياً لغيره، من حيث كانت نفسه في أنها يصح أن تكون مرئية لغيره، فإنما يجب في كل من رأى غيره أن يرى نفسه متى كانت نفسه يصح أن تكون مرئية، ولهذا لما لم يشارك نفسه غيره في صحة أن تكون مسموعة، جاز أن يسمع أحدنا غيره، وإن لم يصح أن يسمع نفسه.

على أنه لا فرق بين من جعل كونه رائياً لغيره علة في كونه رائياً لنفسه^٢، وبين من عكس ذلك، فجعل كون أحدنا رائياً لنفسه هو العلة في كونه رائياً لغيره، وهذا يقتضي أن يكون كل واحد من الأمرين علة على صاحبه.

على أن يكون الرائي من رائياً، لا يجوز أن يقتضي كونه مرئياً؛ لأن كونه رائياً يرجع إلى جملته، وكونه مرئياً يرجع إلى كل جزء منه، والصفة لا تقتضي أخرى إلا والموصوف بهما واحداً، على ما دللنا عليه من قبل.

على أن أحدنا لا يصح أن يكون محرّكاً بغيره، ولا يصح أن يحرك نفسه، ولم يلزم أن يكون تعالى من حيث صح أن يحرك غيره يصح أن يحرك نفسه، وكذلك القول في الرؤية.

٢. في الأصل: نفسه.

١. سورة الأنعام: ١٠٣.

والذي ذكرناه^١ يسقط حمله^١ الرؤية على العلم؛ لأنه إنَّما عَلِمَ نفسه كما عَلِمَ غيره؛ لأنه عالمٌ لنفسه وذاته، [و] يصحُّ أن تكون معلومة، وليس ذلك في الرؤية، ويلزم على هذا الاعتلال أن يكون سامعاً ذاته كما كان سامعاً غيره!

والجواب عن الشبهة الثالثة: إنَّنا لا نسلِّم أنَّ الجوهر إنَّما أدرك من حيث كان قائماً بنفسه؛ لأنَّ المستفاد بذلك استغنائه عن المحلِّ والمكان، وقد يدركه ما لا يعلمه كذلك من طريق الإدراك، بل يحتاج فيه إلى الاستدلال، وإنَّما أدرك الجوهر من حيث كان متحيِّزاً، ولهذا يعلمه على هذه الصفة كلُّ من أدركه.

على أن كونه مستغنياً عن المحلِّ والمكان نفيٌّ، ولا يصحُّ أن يكون علَّة في صحَّة رؤية الشيء مثل ذلك، بل لا بدَّ من استناد كونه مُدركاً إلى صفة يختصُّ بها، ويلزم على هذا أن يكون المعدوم مرئياً لاستغنائه عن المحلِّ.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ العلَّة في رؤيته كونه موجوداً، وألاَّ يفتقر إلى المحلِّ والمكان؛ لأنَّ ذلك هو ضمُّ ما ليس بعلَّة إلى العلَّة، من حيث علم أنَّ الوجود لا تأثير له في رؤية المرئيات، فلا يجوز أن^٢ ينضمَّ في الاعتلال إلى غيره.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنَّ العدم إنَّما أخرج الجوهر من كونه مرئياً؛ لخروجه عن الصفة التي يتناولها الإدراك عليها، وإنَّما أدرك مع الوجود بثبوت هذه الصفات له عند الوجود، ولو كان الوجود هو العلَّة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات.

على إنَّنا نعلم أنَّ العدم يُحيل على الجوهر الحركة، ويصحُّ عليه عند الوجود ولا يجب أن يكون المصحِّح لكونه متحرِّكاً هو الوجود، وكذلك القول في الرؤية.

فالجواب عن الشبهة الخامسة: إنَّ الآية التي تعلَّقوا بها إنَّما يتضمَّن ذكر النظر دون الرؤية، وليس النظر محتملاً للرؤية، ولا هي ممَّا يُستفاد بهذه اللفظة في اللغة.

والذي يدلُّ على ذلك جعلهم الرؤية غايةً للنظر، فيقولون: «ما زلتُ أنظر إليه حتى رأيتُه»، ويقول أحدهم لغيره وقد شاهد شيئاً ادَّعى صاحبه أنَّه لم يشاركه في رؤيته.....^٣ والشيء لا يكون غايةً لنفسه، فلولا أنَّ النظر غير الرؤية لما ساع هذا الكلام.

ودعوى من ادَّعى منهم أن ذلك وإنَّ استعملَ فعلى سبيل المجاز، لا يلتفت إليها؛ لأنه تحكُّمٌ واقتراحٌ بغير حجة، والظاهر من الاستعمال الحقيقية، وإنَّما ينتقل إلى المجاز

٣. بياض في الأصل.

٢. في الأصل: إلى.

١. في الأصل: + على.

بالأدلة.

ويدل أيضاً: على ذلك قولهم «نظرتُ إلى الهلال فلم أراه»، و«نظرتُ كذا فما رأيته»، كما تقولون: «أصغيتُ إليه فلم أسمعه» و«ذقته فلم أجد له طعمًا»، فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا الكلام يتضمّن النفي والإثبات للشيء الواحد. ويقوي أيضاً ما ذكرناه إننا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً إذا كان مُحدقاً نحو الشيء، ولا نعلمه رائياً له إذا كان المرئي خفياً مُلتبساً، ولهذا يحتاج في أنه راءٍ له إلى الرجوع إلى قوله، ولا يحتاج إلى ذلك في كونه ناظراً، ولهذا يقولون: «رأيتَه ينظر إلى كذا» ولا يقولون: «رأيتَه يرى كذا».

ويدل أيضاً عليه: أن أهل اللغة جعلوا للنظر أصنافاً من حيث عرّفوه، وجرى في الحكم مجرى ما يشاهدونه، فقالوا: «نظر غضبان» و«نظر راضٍ» و«نظر شرر» و«نظر متعة» و«نظر بغضة» ولم نجد لهم صنّفوا للرؤية أصنافاً، ولا جعلوها ضرباً، فيجب أن يكون المختلف الضروب عندهم غير ما هو شيء واحد، ولهذا لا يُسمع من أحدٍ منهم «رؤية محبّ» و«رؤية راضٍ»، ولا أن يبدّلوا لفظة «النظر» في المواضع التي ذكرناها/٦٨/ بلفظ الرؤية، فدلّ على أن الفائدة فيهما مختلفة.

والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي أو مكانه طالباً لرؤيته، وهذه الفائدة لا تصحّ فيه تعالى، فينبغي أن يُنفى عن الآية فائدة النظر المختصة بالغير، ويحمل ذلك على ما يصحّ من الانتظار أو غيره.

على أننا لو سلّمنا لهم أن النظر يفيد الرؤية وأنها إحدى فوائده، لم يُسلّم استدلالهم أيضاً بالآية، لأنّ لفظ «النظر» لها فوائد كثيرة من الذكر والاعتبار والتعطف والانتظار، فما المنكر من أن يريد بها في الآية الانتظار، ولا شبهة في أن الانتظار ممّا يفاد بهذه اللفظة، قال الله تعالى: ﴿وَإِنِّي مَرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾^٢، ويقول القائل: «إنما أنظر إلى الله وإليك» ولا يريد إلا الانتظار، وقال الشاعر:

إني إليك لما وعدت لناظر
نظرَ الفقير إلى الغني الموسر^٣

١. في الأصل: راءى. ٢. سورة النمل: ٣٥.

٣. تفسير البيان ١: ٢٢٩، تفسير مجمع البيان ١٥: ٦٠٢.

وقال آخر:

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سَجَالَهُ نَظَرَ الْحَجِيحِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالِ^١
 واحتمال لفظه: «النظر» للانتظار أوضح من أن يستشهد عليه وأظهر، وكل ما استشهد
 بأنه ممّا عُدِّي النظر فيه بـ«إلى» ولم يرد به الرؤية، ويسقط تعلّقهم بالتعدية.
 فأما ضمّهم إلى ذلك ذكر الوجوه، فأول ما نقول لهم فيه:

مِنْ أَيْنَ لَكُمْ أَنَّ «النظر» إذا قرُن بالوجه وُعدِّي بـ«إلى» لم يحتمل إلاّ الرؤية، وما
 الشاهد على ذلك، فليس هذا مما يقبل فيه محض الاقتراح؟ ومتى طلبوا على ذلك شاهداً
 معروفاً عَجَزُوا عنه.

فأما استشهاد بعضهم على هذه الدعوى، بأنهم يقولون: «أنظر إليّ بوجهك» فخلُف من
 الكلام غير مستعمل ولا معروف، وإنما المعروف [قولهم]: «أقبل عليّ بوجهك» و«أنظر إليّ
 بعينك» من حيث كانت العين آلة في الرؤية.

على أنّ هذا لو كان معروفاً لم يكن نظيراً للآية؛ لأنّ النظر في قولهم: «انظر إليّ بوجهك»
 لو صحّ، معلقٌ بالوجه على حدّ يقتضي كونه آلة فيه، والوجه ليس يكون كالآلة إلاّ في
 النظر الذي هو الرؤية، والآية أضيف النظر فيها إلى الوجوه إضافة لا يقتضي كونها آلة،
 فجاز أن يحمل على الانتظار؛ لأنّه لا مانع من ذلك كما منع فيما أوردوه.

وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن تكون الوجوه منتظرة؛ لأنّها كما لا تكون منتظرة
 كذلك لا تصحّ أن تكون رائية على الحقيقة، فما لقائل ذلك إلاّ مثل ما عليه؟، وهذا هو الذي
 يدلّ على أنّ المراد بالوجوه غير الجوارح، وقد استقصينا هذا الكلام في مسألة كُنّا أمليناها
 قديماً نقضنا بها كلام بعض من نظر طريقة الأشعري في هذه الآية.

على أنّ في أصحابنا من أنشد أبياتاً يتضمّن تعليق النظر بالوجوه مع التعدية بـ«إلى»،
 والمراد بها الانتظار، فمن ذلك قول الشاعر:

→

الشعر لحميل بن مُعمر كما صرح به الشيخ الطوسي رحمته في تفسيره، ولكن لم نجد في ديوانه ولا في بقية المصادر
 المتاحة بأيدينا. ١. لم نعر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

ويوماً بنذي قارٍ رأيتَ وُجُوهُهُمْ إلى الموتِ من وَفَعِ السُّيُوفِ نواظراً^١
وقول الآخر:

وجوهٌ يومَ بدرٍ ناظراتٍ إلى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بالفلاحِ

فإن قيل: كما إنَّ تعليق الإدراك بالبصر يقتضي أن تكون الرؤية دون سائر ما تحتمله هذه اللفظة، فكذلك^٢ النظر إذا علّق بالوجه يجب أن يكون مفيداً للرؤية.

قلنا: الفرق بين الأمرين أن الإدراك إنَّما وجب فيه متى علّق بالبصر أن يكون محمولاً على الرؤية، من حيث علّق بما يختصّ بكونه آلة في الرؤية دون غيرها، وليس كذلك الآفة؛ لأنَّ النظر لم يعلّق فيها بما يختصّ بكونه آلة في الرؤية من حيث لم تكن الوجه آلة في الرؤية، وليس من حيث كانت^٣ العين وهي آلة الرؤية في الوجه تلحقه هذه التسمية، كما لم يجب أن تكون آلة في الشمّ لكون آلة الشمّ فيه؛ ولأنَّ الوجوه المذكورة فيها لم ترد بها الجوارح، وإنَّما كني بها عن الحمل؛ ولأنَّما لما ادّعينا ذلك في الإدراك استشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب، وليس في شيء من الخطاب تعليق النظر على الوجوه.

ثمَّ يقال لهم: أيجب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه على الرؤية متى أريد بالوجوه الجوارح، أو إذا أريد بذلك ذو الوجوه^٤؟

فإن قالوا: على الوجهين يجب أن يحمل على الرؤية كما يروا، بطل استشهادهم بقول القائل: «أنظر إليّ بوجهك»، وبما يقوله في الإدراك إذا علّق بالبصر؛ لأنَّ كلَّ ذلك إنَّما هو في الوجوه التي هي الجوارح.

فإن قالوا: يجب حمل ذلك على الرؤية متى أريد بالوجوه الجوارح.

قلنا لهم: فدلوا على أن المراد بالوجوه في الآية الجوارح، فأننا لا نسلم ذلك لهم، ونقول: إنَّ المراد بها ذو الوجوه، وبهذا جرت عادة العرب؛ لأنَّهم يقولون: «هذا وجه الرائي» و«وجه الأمر»، وقال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^٥، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو

١. لم نعثر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا. ٢. في الأصل: وكذلك.

٣. في الأصل: كان. ٤. في الأصل: ذوو الوجوه.

٥. في الأصل: ذوو.

٦. سورة الفصص: ٨٨.

الجلال والإكرام»^١، وقال تعالى: «وَوَجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ تَتَنُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ»^٢ وقوله تعالى: «وَوَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ»^٣ ولا شبهة في أن المراد بكل ذلك الذوات دون غيرها.

وقد قيل: إنه إنما جاز أن يعبر عن الجملة بالوجه، من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه، والمعرفة بها يتعلق، فأجريت مجراها.

فإن قيل: كيف يكون المراد بالوجوه في الآية الجمل، وقد وصفها بصفة لا تليق إلا بالأعضاء وهي النضارة؟

قلنا: من شأن العرب بأن ينثي الكلام تارةً على ألفاظه وأخرى على معانيه، والبناء على الألفاظ أحسن، وإذا كان تعالى قد كنى عن الجمل بلفظ الوجوه [تارةً،] وأخرى في الوصف على اللفظ والنضارة من صفة الوجوه، كما قال تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا»^٤ وإنما أراد أهلها ولم يقل فيها، وكذلك قوله تعالى: «وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا»^٥ فأجرى الوصف على اللفظ، ثم قال: «أَوْ هُمْ قَائِلُونَ»^٦ فعاد إلى المعنى.

على أن البشارة أيضاً من صفات الوجوه التي هي الجوارح، وكذلك النعمة، ولم يقتض ذلك في حمل قوله تعالى: «وَوَجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ»^٧، وقوله: «وَوَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ»^٨ على الجوارح التي تليق بها هذه الصفات.

على أنه لا بد من حمل ذكر الوجوه في الآية [على أن] المراد به الجمل دون الجوارح على كل حال؛ لأن الجوارح لا تصح أن تكون ناظرة بمعنى رائية، ولا بمعنى منتظرة، ولا يصح إضافة شيء من فوائد هذه اللفظة إليها على الحقيقة.

فإن قالوا: لو كان النظر يحتمل الانتظار لصح أن يقال: «أنا منتظر إلى فلان» كما يقال: «أنا ناظر إليه»؛ لأن معناهما إذا كان واحد فينبغي أن لا يختلف تصرفهما؟
قيل لهم: لو منع هذا من أن يكون النظر يحتمل الانتظار، لمنع من احتمالته للرؤية، لأن

٢. سورة القيامة: ٢٤ - ٢٥.

٥. سورة الأعراف: ٤.

٨. في الأصل: - وجوه.

سورة الرحمن: ٢٧، وفي الأصل: + وجوه.

٤. سورة يوسف: ٨٢.

٧. سورة القيامة: ٢٥.

٨ - ٧. سورة العاشية: ٨.

سورة الأعراف: ٤.

سورة العاشية: ٨.

الرؤية؛ لا تُعدّى بـ «إلى» كما يُعدّى النظر. ألا ترى إنهم لا يقولون: «رأيت فلان» كما يقولون: «نظرت إليه».

على أن ما هو معروفٌ ضرورةً من اللغة، [أنه] لا يقدح فيه الاستنباط والاستخراج، وأنَّ النظر يحتمل الانتظار، ويعبر به عنه، [و] أظهر من أن يبطل بمثل هذا الكلام. على أن اللفظتين وإن اتفقتا في المعنى والفائدة، فغير منكر أن يختلف تصرفهما، ولهذا نظائر كثيرة في اللغة، ومنه قولهم: «فلانٌ يحب فلاناً» معناه أنه يريد منافعه؛ لأنَّ المحبة هي الإرادة، ولا يسوغ/٦٩٧/ أن يدلَّ على هذا الوجه لفظ المحبة بلفظ الإرادة، حتى يقول: «فلانٌ يريد فلاناً»، فصار في إحدى اللفظتين من التعارف ما ليس في الأخرى، وإن كان معناهما واحداً، وقد روي هذا الوجه في الآية^١ عن جماعة من الصحابة والتابعين من غير طريق.

وليس لهم أن يقولوا: متى حملناها على الانتظار احتجنا أن نُقدّر محذوفاً؛ لأنه تعالى لا يصحَّ أن يكون منتظراً في نفسه، وإنما منتظرٌ ثوابه وعطائه، وإذا حملناها على الرؤية لم نحتج إلى تقدير محذوفٍ، فتأويلكم يقتضي كون الآية مجازاً وتأويلنا لا يقتضي ذلك. والجواب عنه: إنَّ العدول عن ظاهر الكلام واجبٌ إذا اقتضى الدليل ذلك، ولما كان تعالى في نفسه لا يصحَّ أن يكون مرئياً ولا منتظراً، وجب أن نُقدّر ما يصحَّ ذلك فيه، وما عدلنا كلمة^٢ عن ظاهره من القرآن أكثر من أن يحصى.

على أننا لا نُسلم أن ذلك مجازٌ؛ لأنَّ تعارف الخطاب في هذه اللفظة واستعمالها في الغالب مع الحذف يجعل المفهوم منها هو الحقيقة؛ لأنهم يقولون: «انتظرتُ زيداً» و«أنا منتظرٌ فلاناً» فيستعملون لفظ الانتظار مع حذف ما يتعلّق به على الحقيقة من الأفعال؛ لأنَّ الانتظار لا يصحَّ على ذات زيد، وإنما يصحَّ على أفعاله، وجرى مجرى لفظ «المَلِك» في قولهم: «فلان مَلِك داره وعبده»، في أنه وإن تعلّق محذوف فهو الحقيقة بالعرف، وهذا الاستعمال مع الحذف أظهر وأشهر من قولهم: «تملّك التصرف في داره وعبده».

١. في الأصل: وقد روي هذا الوجه عن جماعة عن جماعة من غير طريق في الآية عن....

٢. في الأصل: كلنا.

وقد روي عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليه وآله - وعن جماعة من أصحابه والتابعين، كابن عباس ومجاهد في هذه الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد أنها ناظرة إلى ثواب ربها؛ لأن الثواب مما يصح عليه الرؤية، فحذف ذكر الثواب كما حذف في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ﴾^١ وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^٢ وما أشبه ذلك. وليس يمتنع أن يريد تعالى بالآية الوجهين معاً، فيريد أنها منتظر ثوابه ومنتظر إليه تعالى مستبشرةً به.

فإن قالوا: فكيف يوصف أهل الجنة بالانتظار والمنتظر لا يكون نعمه خالصاً، بل لا بد أن يكون مغموماً منتقصاً؟

قلنا لهم: إنما يلحق الغم والتنقيص المنتظر متى كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال، وملحقة بقوله: ﴿ناظرة﴾^٣ وهو غير قاطع على الوصول إليه، فأما من ينتظر شيئاً هو غير محتاج إليه في الحال، وهو واثق بوصوله^٤ إليه عند حاجته، فهو غير مغموم ولا منتقص، بل ذلك زائد في سروره ونعيمه.

وليس لهم أن يقولوا: إن من قطع على حصول الشيء، لا يوصف بأنه منتظر له! وذلك أن الانتظار هو توقع ما يعلم أو يُظن حصوله في المستقبل، ولا فرق فيه بين العلم والظن، وكيف يكون كذلك وقد حمل جماعة من الصحابة الآية على الانتظار، وليس هم ممن يخفى عليه حقيقة الانتظار، وقد قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَرْوُونَ إِلَّا أَنْ بَاتِيَهُمُ اللَّهُ﴾^٥، وإنما أراد به الانتظار الذي يصاحب العلم لا محالة.

وقد يمكن في الآية - على تسليم أن النظر فيها هو الرؤية - وجه آخر لا يفتقر فيه إلى تقدير محذوف يتعلّق بالرؤية، إذا حملناه على الرؤية، وإن حملنا النظر في الآية على الانتظار لم نحتاج أيضاً إلى تقدير محذوف، وهو أن نحمل قوله: ﴿إلى ربها﴾ على أن المراد به نعمة ربها؛ لأن الآلاء^٦ النعم، وفي واحد لغات أربع يقال: إلى مثل أنا وإلى مثل معنى^٧، إلى مثل إني^٨ وإلى مثل حلي^٩.

١. سورة الغافر: ٢٢.

٢. سورة الفجر: ٢٢.

٣. سورة القيامة: ٢٢.

٤. الأصل: بوصول.

٥. سورة البقرة: ٢١٥.

٦. الآلاء معناها النعم ومفردها إلى.

٧. الإني: واحد الإنياء.

٨. في الأصل: حسي.

٩. الأعماء جمع معدة.

قال أعشى بكر بن وائل:

أبيض لا يزهَب الهُزال، ولا
يَقْطَع رِحْماً، ولا يخون إلاّ
أراد لا يخون نعمةً من أنعم عليه.

وإنّما أسقط التنوين من «إلى ربّها» للإضافة، وهذا وجه قاطع للسيف^١.
وليس لأحد أن يطعن على هذا الوجه أنّه مبتدعٌ لم يسبق إليه أحدٌ من المفسرين وأهل
التأويل!

وذلك إنّ ما طريقه الاستنباط والاستخراج، يجوز أن يقع للمتأخر فيه ما لا يقع
للمتقدّم، وإن كان الوجه جائزاً صحيحاً لم يضره ألاّ يُسبق إليه.
على أنّه غير مسلم أنّه لم يُسبق إليه؛ لأنّ التأويلين المرويّين عن الصحابة والتابعين
جميعاً يجوز أن يطابقا هذا التأويل؛ لأنّ من حمل الآية على أنّ المراد بها انتظار الثواب،
ومن حمل المراد بها^٢ على نظر الثواب، لم يفصح بأنّ لفظة «إلى» في الآية هي اسم أو
حرف، وجائزٌ على تأويله أن يكون اسماً، وإذا كانت اسماً فهو التأويل الذي ذكرناه أخيراً
بعينه.

وليس لهم أن يقولوا: كيف يصحّ الجمع بين قولكم: إنّ النظر لا يحتمل الرؤية جملةً،
وبين ما روّيته من تأويل من حمل الآية على رؤية الثواب، أو ليس هذا يوجب أنّ النظر
يحتمل الرؤية؟

وذلك أنّ النظر وإن لم يحتمل الرؤية على سبيل الحقيقة، فقد يُعبّر به عنها على سبيل
التجوّز من حيث كان طريقاً إليها، والعرب قد تعبّر بالشيء عمّا يقاربه، ويكون طريقاً إليه،
فليس فيما قلناه اختلاف ولا تناقض بحمد الله.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنّ موسى - عليه السلام - لم يسأل الرؤية لنفسه ولا
على وجه الشك في جوازها عليه تعالى، وإنّما سألها لقومه؛ لأنّهم شكّوا فيها ولم يقنعوا
ببيانه - عليه السلام -، وأحبّوا أن يكون الجواب من قبل الله تعالى، فسأل على هذا الوجه
ليرد الجواب فيه، فيرون الشبهة.

١. لسان العرب ١٤: ٤٣. ٢. هكذا نقرأ الكلمة في الأصل. ٣. في الأصل: بهما.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾^٢، ويُفَوِّي ذلك قول موسى - عليه السلام - لما أخذتهم الرجفة: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾^٣ فلولا أنَّ ﴿السُّفَهَاءُ﴾ في ذلك ما ليس له ولمن حضر معه ممَّن اختار، لم يكن لهذا القول معنى، وإضافته السؤال إلى نفسه بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^٤ وإن كان السؤال من أجل قومه غير منكر، كما أنَّ السامع منافي غيره يقول للمشفوع إليه: «افعل بي كذا»، و«أعطني كذا» وإن كان السؤال لغيره، ويقول للمشفوع إليه أيضاً في جوابه: «قد أجبتك وأعطيتك» وهذا معروفٌ.

فإن قيل: كيف يسأل لقومه ما علم استحالته عليه، ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يسأله أن يكون جسماً و ذا ولد وصاحبة و متى شك قومه في ذلك وأرادوا أن يكون الجواب صادراً من جهته تعالى؟

قلنا: بين الأمرين فرقٌ واضح؛ لأنه إنَّما يصحّ أن يسأل لقومه ما إذا ورد الجواب عنه صحّ أن يستدلوا به، ويقع لهم العلم عنده، وهذا يصحّ في الرؤية؛ لأنّ مع الجهل بأنّ الرؤية لا تجوز عليه يصحّ معرفة السمع، وليس كذلك كونه جسماً وما أشبهه؛ لأنّ مع الشك في ذلك لا يصحّ معرفة السمع، فلا ينتفع بالجواب الوارد منه ولا يصحّ الاستدلال به. وقد أجبت عن هذا السؤال: بأنّ ذلك لا يمتنع، إذا علم أنّ في ورود الجواب عنه مصلحة في الدين، وبحثنا^٥ على الاستدلال والنظر.

فإن قيل: فإذا كان إنَّما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه، فلم تاب |من| ذلك؟ على أنّه إذا كان شاكاً في جواز الرؤية، - على ما أجاب به بعض أهل التوحيد -، لأنّ الشك في ذلك لا يقتضي الجهل به تعالى ولا يمتنع أن ٧٠/ يكون صغيراً.

قلنا: قد ذهب قوم ممَّن أجاز الصغائر على الأنبياء - عليهم السلام - في توبة موسى ، إلى أنّها وقعت من مسألته لما لم يؤدّن له فيه؛ لأنّه إذا لم يجب إلى مسألته فلا بدّ من أن يتفرّ

١. سورة النساء: ١٥٣.

٢. سورة البقرة: ٥٥.

٣. سورة الأعراف: ١٥٥.

٤. هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

٥. سورة الأعراف: ١٤٣.

عنه ذلك من علم هذا من حاله، وليس يجوز أن يكون موسى شاكاً في جواز الرؤية عليه تعالى؛ لأنّ مثل الأنبياء لا يجوز أن يجهل مثل هذا، ولأنّ فيه غاية التنفير.

وأما [من] لم يُجوزْ عليهم الصغائر، فإنّه يجعل بلفظة التوبة على وجه الخشوع والعبادة والانقطاع إلى الله تعالى والرجوع إليه، وإن لم يتعلّق ذلك بذنب عرفه من نفسه.

وقد ذكر قوم في هذه الآية وجهاً آخر وهو: أن يكون موسى إنّما سأل أن يظهر له باب يعرف الله تعالى عندها ضرورة، كآيات التي تظهر في الآخرة، وتزول عنه بها مشقّة التكليف.

والجواب الأوّل أوضح وأسلم؛ لأنّ الكلام على الوجه الأوّل لا يقتضي محذوفاً بل يكون قوله: ﴿أرني أنظر إليك﴾^٢ على ظاهره، وعلى الوجه الثاني لا بدّ من إضمار ذكر الآيات التي تقع المعرفة عندها ضرورةً، وقوله ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء﴾^٣ يدلّ أيضاً على صحّة الجواب الأوّل دون الثاني.

على أن موسى لا يصحّ أن يكون شاكاً في أنّ رؤية^٤ الله تعالى ضرورة لا تجوز أن تقع في دار التكليف؛ لأنّه معلوم بأدلة العقول فكيف يسأل ذلك؟

فإن قيل: إنّهُ سأل ذلك ولم يكن هو شاكاً فيه، فهو رجوعٌ إلى معنى الجواب الأوّل، ولأنّ نجعل سؤاله لقومه الرؤيةً أولى، لشهادة الظاهر، وغيره ممّا ذكرناه.

فأمّا تعليقه تعالى الرؤية باستقرار الجبل، فجارٍ على منهج كلام العرب في أنّهم إذا أرادوا تبعيد الشيء ونفيه على كلّ حال، علّقوه بما المعلوم أنّه لا يقع سواءً كان جائزاً أو محالاً، لأنهم يقولون: «لا كلمتُك ما لاح كوكبٌ وما أضاء فجره»،^٥ و«هذا لا يكون حتى يشيب الغراب»، وإن كان ما علّقوا به النفي جائزاً وغرضهم بالنفي غاية التبديد.

على أنّ استقرار الجبل في حال جعله إياه دكاً محالاً، لما فيه من اجتماع الضدين، فما تعلّق وجود الرؤية إلاّ بأمر محال.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾^٦ معناه فلما عرف من عند الجبل وأظهر لهم من الآيات ما يقتضي أنّ الرؤية لا يجوز عليه؛ لأنّ التجلّي هو التعريف والإظهار، ومنه قوله

١. في الأصل: يجب. ٢. سورة الأعراف: ١٤٣. ٣. سورة الأعراف: ١٥٥.

٤. في الأصل: معرفة. ٥. في الأصل: فجر. ٦. سورة الأعراف: ١٤٣.

تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾^١ أراد به لا يعرفكم وقتها سواه، و«تَجَلَّى» و«جَلَى» بمعنى واحد، كما يقال: «تصدَّق على فلان» و«صدَّق» و«تحدَّث» و«حدَّث».

والجواب عن الشبهة السابعة: إنَّ مثل الكلام في الرؤية وهو أصل من أصول الدين طريقه العلم، لا يرجع فيه إلى أخبار الآحاد التي أحسن أحوالها أن يقتضي الظن، هذا لو كان الخبر سليماً من الطعن، برياً من القدح، فكيف وهو مطعون عليه، مقدوح في روايته! لأنَّه رواية قيس بن أبي حازم، وقد كان فقد عقله في آخر عمره واختلَّ مع استمراره في رواية الأخبار، وقد يجوز أن يكون هذا الخبر ممَّا رواه في حال التغيُّر.

على أنَّ المشهور عنه الانحراف عن أمير المؤمنين والعداوة له، والوقية فيه وهو الذي قال: «رأيتُ عليَّ بن أبي [طالب] على منبر الكوفة يقول: إنفروا إلى بقية الأحزاب، فبُعِضُهُ حتى اليوم في قلبي!» إلى غير ذلك من تصريحه بالبغضاء والعداوة، وهذا ممَّا يقدرح في عدالته.^٢

ولو جاز الإصغاء في الرؤية إلى أخبار الآحاد، لوجب قبول أخبار المُشَبَّهة، فإنَّهم يروون في ذلك ما هو أظهر من أخبار الرؤية وأشهر.

على أنَّ بازاءٍ هذا الخبر من الأخبار الصحيحة السليمة المتضمَّنة لنفي الرؤية ما لا نحصى كثرة، لولا كراهة التطويل لذكرنا صدرًا منها وهي مذكورة في الكتب، معروفة في أماكنها، وفي بعضها ما يعارض هذا الخبر ويسقط.

على أنَّنا لو عدلنا عن كلِّ ذلك، لكان للخبر وجهٌ^٣ صحيح يجوز أن يُحمل عليه؛ لأنَّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم، وهذا ظاهرٌ في اللغة ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ نَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾^٤، و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^٥، ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَا

^١ سورة الأعراف: آية ١٨٧.

اجمع ترجمته في المصادر التالية: الجمع: ٢/٤١٧، القريب: ٢/١٢٧، تاريخ أسماء الشفقات: ١٩١، رجال صحيح

البخارى: ٢/٦١٣، التهذيب: ٨/٣٨٦، هدي الساري: ٤٣٦، التاريخ الكبير: ٤/١٤٥.

^٢ في الأصل: وجهه. ^٣ سورة الفجر: ٧. ^٤ سورة الفيل: ١.

خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْقَةٍ^١، وقال الشاعر:

رآه الله إذ سمى يراه
أو أسكنكم قاطيننا^٢

وعلى هذا يكون معنى الخبر، إنكم تعلمون ربكم ضرورةً كما تعلمون القمر، من غير مشقّة ولا كدّ نظراً واستدلالاً، وهذه بشارة لهم [بدوام] نعيمهم و زوال الكدّ والشوب [عنهم].

وليس لأحد أن يقول: لو كانت الرؤية في الخبر بمعنى العلم، لتعدّت إلى مفعولين؛ لأنّ هذا هو حكم العلم عندهم والرؤية بالبصر، ولا يتعدّى إلا إلى مفعولٍ واحد، فيجب أن يُحمل الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر. وذلك أنّ العلم عند أهل اللغة على ضربين: علمٌ يقينٌ ومعرفة، والضرب الآخر بمعنى الظنّ.

فالذي هو بمعنى اليقين لا يتعدّى إلى أكثر من مفعولٍ واحد، ولهذا يقولون: «علمتُ زيداً»، إذا كان بمعنى عرفته وتيقننته ولا يأتون بمعنى ثانٍ، وإذا كان بمعنى الظنّ، يحتاج إلى المفعول الثاني؛ لأنّ الظنّ لا بدّ فيه من مفعولٍ ثانٍ، وهذا ممّا قد نصّ عليه القوم. وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفاً، يدلّ الكلام عليه وإن لم يكن مصرّحاً فيه.

وليس لهم أن يقولوا: يجب على هذا التأويل أن يُساوي أهل النار أهل الجنّة في هذه البشارة؛ لأنّ الجميع يعلمون الله تعالى في الآخرة ضرورةً، وذلك أنّ الخبر بزوال اليسير من الأدنى لمن نعيمه خالصٌ صافٍ يعدُّ بشارةً، ومثل ذلك لا يعدُّ بشارةً فيمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب.

وأيضاً: فإنّ علم أهل الجنّة بالله تعالى ضرورةً يزيد في نعيمهم و سرورهم؛ لأنّهم يعلمون بذلك أنّه يقصد بما يفعله بهم من النعيم، التعظيم والتبجيل، وأنّه يُديم ذلك ولا يقطعه، وأهل النار إذا علموه - جَلَّ وعزَّ - ضرورةً، علموا قصده إلى إهانتهم والاستخفاف بهم، وإدامة مكروهم وعذابهم، فاختلف العِلْمَان في باب المنفعة والمضرة،

١. سورة يس: آية ٧٧.

٢. كذا في الأصل، ولم نعثر عليه ولا على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

وإن اتفقا في أنهما ضروريان، وهذا يبين لا إشكال فيه.

فصل

في الدلالة على أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم

الذي يدل على ذلك، أنه لو شاركه مشارك في القدم، لوجب أن يكون مثلاً له، ومستحقاً لجميع ما يستحقه من الصفات النفسية، وذلك يقتضي كونه قادراً لذاته، والاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما، ينقض حكم كون القادر قادراً؛ لأن حكم كل قادر صحة التمانع بينه وبين غيره من القادرين، وإذا كانا قادرين للنفس^١، لم يجز أن يتمانعا؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يفعل ضد ما يفعله الآخر، لم يخل من أن يوجد المراد أو أن يرتفعا أو يوجد أحدهما، وفي الأول وجود الضدين، ٧١/ وفي الثاني وجود ضعفهما وتناهي مقدورهما، وإخراجهما من أن يكونا قادرين لأنفسهما، وفي الثالث وجود ضعف الرأي لم يوجد مراده وتناهي مقدوره، وذلك يقتضي كونه قادراً بقدرة وأنه جسمٌ مُحدثٌ، فوجب نفي ثان في القدم؛ لفساد ما يؤدي إليه.

وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا يثبت إلا بعد بيان أشياء: ومنها: إن القديم قديم لنفسه، وأن ما شاركه في كونه قديماً يجب أن يكون مثله ومشاركاً له في جميع صفاته النفسية، وهذا مما قد مضى الكلام عليه في باب الصفات مستقصى.

ومنها: إن التمانع يصح بين كل قادرين، وأنه من حكم كون القادر قادراً، ويدخل في أن مقدور كل واحدٍ منهما يجب أن يكون غير مقدور صاحبه، وأن القادر على الشيء لا بد من أن يكون قادراً على جنس ضده، إذا كان له ضدٌ.

ومنها: إن الممنوع لا بد أن يكون متناهي المقدور.

ومنها: إن المتناهي المقدور لا يكون إلا قادراً بقدرة.

ومنها: إن القادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم لا يكون إلا مُحدثاً.

١. في الأصل: النفس.

فأمّا الكلام في أنّ التمانع يصحّ بين كلّ قادرين فواضح؛ لأنّ مفارقة حال القادر الواحد في ذلك لحال القادرين من المعلوم ضرورةً، وكلّ من علم القادر قادراً، علم صحّة ممانعته لقادرٍ آخر قبل تصفّح أحواله، وصحّة التمانع ينفي أن يكون مقدورهما واحداً، ويقتضي أن كلّ واحد منهما قادراً على ضدّ ما يقدر عليه صاحبه.

على أنّ صحّة التمانع بين القادرين يفتقر إلى أصليين ما فيهما إلّا ثابت بالدليل الواضح: أحدهما: إنّ القادرين لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً، وأنّه لا بدّ من تغاير مقدورهما.

والثاني: إنّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدّه.

وهذان الأصلان من حقّهما أن يذكرّا عند الكلام في أبواب العدل، إلّا أنّنا نتكلّم الآن على أنّ المقدور الواحد لا يكون مقدوراً على سبيل الإحداث لقادرين، ونؤخّر إبطال كونهما مقدورين على وجهين مختلفين لقادرٍ واحدٍ إلى الكلام في العدل، فإنّه أخصّ به، ونشير إلى جملة في أنّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدّه، ونؤخّر استقصاء ذلك إلى موضعه.

والذي يدلّ على فساد كون المقدور الواحد لقادرين، أنّه يؤدّي إلى إضافة العدل إلى من يجب نفيه عنه، أو نفيه عمّن يجب إضافته إليه، وفي هذا إبطال الطريق إلى العلم بكون الفاعل فاعلاً، وأنّه ليس بفاعل.

وإنّما قلنا ذلك من حيث علمنا أنّ مقدورهما إذا كان واحداً، فيجب متى وُجد أن يكون فاعلاً لهما جميعاً، [وإنّ ما له يصير الفعل فاعلاً لفاعله، ليس بأكثر من وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم حاصلٌ معهما له، فيجب أن يكون فاعلاً لهما.

وإذا ثبت ذلك، ونحن نعلم أنّه يصحّ من أحدهما أن تدعوه الدواعي إلى فعل ذلك المقدور فيريد إيجاده، مع كون الآخر كارهاً لإيجاده مصروفاً من فعله؛ لأنّ كونهما قادرين يقتضي صحّة ذلك، وإنّما يستحيل على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي والإرادة والكرهية.

وإذا ثبتت هذه الجملة، لم تخلُ حال ذلك المقدور من وجهين: إمّا أن يوجد أو لا يوجد، وفي وجوده إثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه؛ لأنّ غاية ما يقتضي، أنّ الفعل مع التحلية هي الكراهة وثبوت الصوارف، وفي ارتفاع الفعل نفيه عمّن يجب إثباته له من حيث كان كون المرید مريداً، وحصول الدواعي مع التحلية و زوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل.

ويجب على هذا الوجه أيضاً تعذّر الفعل على القادر من غير منع، فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين؛ لاستحالة^١ ما يؤدي إليه.

وليس لأحدٍ أن يعترض كلامنا، ممّا يقتضي اتفاق القادرين في الدواعي والإرادة والكراهة؛ لأنّنا لم نبن الدليل إلا على صحّة اختلافهما في ذلك وجوازه دون وجوبه.

ولا له أن يعترضه لمن يكون مضطراً إلى الإرادة وهو غير فاعل لمرادها، أو بمضطرّ إلى الكراهة وهو مع كراهته فاعلٌ لما تناوله، إذا علم أنّ له فيه نفعاً ودفع ضرر.

وذلك إنّما شرطنا التحلية احترازاً من هذه الاعتراضات، فقلنا: من حقّ المرید مع التحلية أن يفعل ما أرادته من حقّ الكاره، ومع التحلية لا توجد ما كرهه.

ومما يدلّ أيضاً: على أنّ مقدورهما إذا كان واحداً ثمّ وُجد، وجب أن يكون فعلاً لهما معاً لنا، فعلم أنّهما لو أحدثاه جميعاً لم يحصل له من الحكم إلا ما حصل له عند حدوثه من أحدهما؛ لأنّ الحدوث لا يتزايد، فيجب متى حدث أن يكون فعلاً لهما.

فإن قيل: دلّوا على أنّ الحدث لا يتزايد، وأنّ الذات لا يصحّ أن تكون مخترعة من وجهين؟

قلنا: لو سألنا أن تكون للذات في الوجود صفتان، لجاز أن نجعل للذات بعد إيجاد أحد القادرين لها، القادر الآخر على الصفة الأخرى؛ لأنّه إذا جاز أن تحصل هاتان الصفتان للذات في الحالة الواحدة، جاز أن تحصل في حالتين،^٢ وهذا يقتضي صحّة إيجاد الموجود مع علمنا باستحالته. ألا ترى أنّ وجود الشيء في أنّه محيلٌ للقدرّة عليه جارٍ مجرى عدمه في إحالة تعلق الإدراك به؟ ولهذا يتعذّر على أحدنا إيجاد ما أوجده، كما

١. في الأصل: لاستحالته.

٢. في الأصل: حالين.

يتعذر عليه إيجاد مقدور غيره، ولو ساع إيجاد الموجود، لم يمتنع أن يحمل أحدنا الجسم الثقيل وينقله من مكان إلى آخر، ثم يوجد من حملة ثانياً ما أوجده أولاً، وهذا يقتضي أن يجد من نفسه من المشقة ما وجدها أولاً.

وكان يجب أيضاً أن يفرق القادر متبين أن يفعل في الجسم الثقيل من وجهين وبين أن يفعل من وجه واحد ويجد من نفسه ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يصح من غير هذا الفاعل، أن يبطل فعله في الثاني من حيث هو باق، والآن يصح إبطاله من حيث كان حادثاً، وفساد ذلك ظاهر.

ومما يدل أيضاً: على أن الحدث لا يتزايد، وأن الذات لا تحصل لها صفتان بالحدوث، أنه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر، ويجري وجهها الحدوث فيها مجرى فعلين، [و] أنه محال أن يقال: إن لأحد الوجهين تعلقاً بالآخر يقتضي ألا يحصل إلا معه؛ لأنه يؤدي إلى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر.

إذا صح ما ذكرناه وعلمنا أن من شأن ما يصح أن يحدث متى لم يحدث، أن يبقى معدوماً، وهذا يقتضي أن تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس لأحد أن يجعل بقائه معدوماً، موقوفاً على ٧٢/ أن لا يحدث من الوجهين جميعاً؛ لأنه لا فرق بينه وبين من جعل وجوده موقوفاً على حدوثه من الوجهين جميعاً. وهذه الطريقة يمكن أن تُسلك في ابتداء الاستدلال على استحالة كون المقدور الواحد لقادرين، بأن^١ يقال: لو ساع ذلك لم يمتنع أن يفعل أحدنا في وقت آخر، فيكون موجوداً معدوماً، وهذا الوجه أبين وأكد؛ لأنه كان يجب كونه معدوماً من الوجه الذي وجد عليه.

وأما الذي يدل على أن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده؛ لأن من حق القادر أن يتصرف في الفعل بحسب دواعيه، ليفارق بذلك حال الممنوع والمضطّر، ومتى لم يكن قادراً على جنس ضد مقدوره، لم يكن أفعاله واقعة بحسب

١. في الأصل: فإن.

دواعيه، وارتفعت المفارقة بينه وبين المضطرّ.

واستقصاء هذا الباب يأتي من بعد بمشيئة الله.

وأما الذي يدلّ على أنّ القادر لنفسه يجب أن لا يتناهى مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد، إنّنا قد بيّنا فيما تقدّم عند الكلام في الصفات أنّ تعلّقه بالمقدورات تعلّق القادرين لا تعلّق القدر والقادر، من حيث كان قادراً لا ينحصر ما يصحّ أن يتعلّق به. ألا ترى أنّ أحدنا يقدر من الجنس الواحد والمحلّ الواحد على أفعال كثيرة لا تنحصر إلاّ بانحصار قدره؟ فالانحصار راجع إلى القدر دون تعلّق القادر، وإذا كان تعالى قادراً لنفسه، وجب أن يكون قادراً ممّا ذكرناه على ما لا يتناهى، إذ لا مقتضى للانحصار فيه.

وأما الذي يدلّ على أنّ الممنوع يجب أن يكون متناهي المقدور، فهو إنّما يمنع بأن يفعل أكثر ممّا في مقدوره، وما وجد ما يزيد عليه لا بدّ أن يكون متناهيّاً.

وأما الذي يدلّ على أنّ من يتناهى مقدوره لا يكون إلاّ قادراً بقدره، فهو إنّ مقتضى لحصر المقدورات إنّما هو القدر؛ لأنّ القدرة لو تعلّقت في الوقت الواحد والمحلّ الواحد من الجنس الواحد بما لا ينحصر، لم يتعدّر علينا حمل الحبال العظيمة، بأن نعمل في كلّ جزء منها بعدد أجزاء جميعها، ولا تفاضّل القادرون فيما يصحّ أن يحملوه، ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بما يحمله إلى معاونة غيره.

وأيضاً: فإذا كنّا قد دللنا على أنّ القادر لنفسه لا يتناهى مقدوره، فوجب فيمن تناهى مقدوره أن لا يكون قادراً إلاّ بقدره؛ لأنّ كون القادر قادراً إلاّ بقدره لا يستحقّ من هذين الوجهين.

وأما الكلام في أنّ القادر بقدره لا يجوز أن يكون إلاّ جسماً فقد تقدّم، حيث دللنا على أنّها تجب أن تحلّ بعض القادر حتى يصحّ أن يفعل بها، وأنّ الفعل لا يصحّ أن يقع بها ابتداءً إلاّ في محلّها.

والقول في حدوث الأجسام أيضاً قد تقدّم، فلم يبق من مقدّمات الدليل شيء يحتاج إلى الدلالة عليه.

فإن قيل: ما ذكرتموه من التمانع مبني على اختلافهما في الدواعي، وليس يصح ذلك؛ لأن كل واحد منهما عالم بحسن ما يرومه الآخر، فلا يجوز وهذه حالة أن يدعوه الدواعي إلى ضده.

قلنا: ألم تُبين الدلائل إلا على صحة التمانع دون وقوعه، ويكفي في ذلك صحة اختلافهما في الدواعي، وليس تضمنه السؤال إنما يمنع من ثبوت اختلاف دواعيهما، ولا منع من صحة ذلك وجوازه، على أن العلم بحسن الفعل لا يقتضي أن يفعل، بل يجوز مع العلم بحسنه ألا يختاره؛ لأن دواعي الحُسن ليس بموجب، وعلى هذا لا يمتنع أن يعلم كل واحد منهما حُسن تحريك الجسم وتسكينه، ويدعو أحدهما علمه بحسن تحريكه إلى ذلك، ويدعو الآخر علمه بحسن تحريكه إلى تسكينه.

و بمثل هذا نجيب من اعترض بأن التمانع لا ينفع، من حيث كان كل واحد منهما يعلم أن الذي يريد بالآخر حكمة وصواب فلا يريد خلافه؛ لأننا لم نبن الكلام على وقوع التمانع، بل على صحته، وكيف يُبني الدليل على وقع التمانع؟ وهو لا يصح إلا بعد إثبات الثاني الذي يقصد إلى نفيه، وليس يجب إذا بنينا الكلام على الصحة أن نتوقف عن القضاء بأن الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع؛ لأننا إذا علمنا أنهما لو تمانعا لوقع فعل أحدهما، وجب أن نقضي بضعف من لم يقع مراده، وأن الذي منعه أقدر منه، وإن لم يكن هناك تمانع؛ لأن التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوة القوي وضعف الضعيف، وليس بموجب لذلك. ألا ترى إننا متى علمنا من حال زيد أنه متى مانع الأسد ودافعه غلبه الأسد وقهره، قضينا بضعف زيد عن الأسد وقوة الأسد، وإن لم يكن بينهما تمانع؟ وكذلك متى علمنا من حال زيد أنه لو رام الفعل لوقع منه، نحكم بأنه قادر عليه، كما يجب ذلك لو وقع الفعل منه، وإنما نعلم بتقدير التمانع أن الأقدر بينهما كذلك في كل حال من وجهين:

أحدهما: إنه إنما يكون أقدر، لما هو عليه في ذاته باستمراره في الأحوال واجب. والوجه الآخر: إنه إذا كان لا حال يشاركهما، إلا وقدّرنا التمانع بينهما لمنع صاحبه، فيجب أن يكون أقدر في جميع الأحوال.

وبما ذكرناه من أن الدليل مبني على صحه التمانع وتقديره دون ثبوته، يسقط اعتراض من اعترض بأن يقول:

كيف يصح أن يمنع الحكيم من الحسن ويفسد إلى ذلك، والمنع من الحسن لا يكون إلا قبيحاً؟ لأن ذلك لو كان قبيحاً على ما ادعى لم يمنع من التقدير؛ لأن القديم تعالى يصح منه فعل القبيح وإن كان لا يفعله.

فإن قيل: كيف يصح ما ذكرتموه، والقديم إنما يريد بإرادة توجد لا في محل، وإذا كان له ثاب في القديم، وجب أن يكون تلك الإرادة متعلقة بهما جميعاً، لفقد الاختصاص بهما، وهذا يقتضي أن كل واحد منهما مريداً لما يريد صاحبه؟

قلنا: ليس يجوز إتفاقهما في الإرادة مانعاً مما رتبنا عليه الدليل؛ لأن الإرادة إنما تدعو المريد بها إلى الفعل متى كانت من فعله وإذا كانت من فعله، وإذا كانت من فعل غيره فيه لم يؤثر في مقدوره، ولم يكن داعيه إليه. ألا ترى أن الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة والنار، العالم بما فيهما من النفع والضرر، إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنة، لم يقع منه إلا دخول الجنة، ولم يكن لإرادته لدخول النار تأثير، من حيث لم يكن من فعله ولا تابعة لدواعيه، فالقديمان على هذا وإن اتفقا في الإرادة، فيجب أن يكون الدواعي لكل واحد منهما إلى فعله هي الإرادة التي فعلها هو دون صاحبه، وإن كان مريداً بالأخرى، فيصح التمانع بالفعلين الضدين على هذا، ولا يمنع منه إتفاقهما في الإرادة. على أن أحدهما وإن أراد ما أراد صاحبه، فهو يريد بهذه الإرادة مقدوره، وصاحبه يريد بها ٧٣/ مقدور غيره، ومن أراد مقدور غيره لاحظ لإرادته في إيجاد ذلك المقدور؛ لاستحالة وجوده من جهته، وإنما يريد إرادته في مقدوره، فيجب على هذا أن تكون إرادة كل واحد منهما لا إرادة من مقدوره دون ما سواه.

على أن أكثر ما في السؤال أن يكون قدحاً في التمثيل بذكر إرادة الحركة وإرادة السكون، والقدح في المثال لا يكون قدحاً في المستدل عليه.

ولو عُدل عن ذلك إلى أن يقال: لو دعى أحدهما الداعي إلى ضد ما دعى الآخر الداعي إليه كيف كانت، يكون الحال لصح الكلام، وذلك لو نقلنا التمانع إلى نفس الإرادة

والكراهة، فقلنا: لو رام أحدهما أن يفعل إرادة الشيء ورام الآخر فعل كراهته، لصح أيضاً الكلام؛ لأنّ التمانع يصحّ في كلّ فعلين ضدّين، ولا اعتبار بالقصد إليهما ولا باختلاف أجناسهما.

فإن قيل: ما أنكرتم على من جوّز التمانع بينهما، وأن يمنع أحدهما صاحبه، وامتنع القول بأنّ المانع أقدر، والقول بأنّه ليس بأقدر، كما امتنعتم من القول بأنّ الظلم لو وقع من القديم تعالى لكان دالّاً على جهله وحاجته، ومن القول بأنّه كان لا يدلّ على ذلك؟

قلنا: أليس يجوز إثبات الموجب والمنع من الموجب، كما لا يجوز إثبات الموجب والمنع من موجب، والمنع إنّما يصحّ من القادر لكونه أقدر، فهو حكم هذه الصفة، كما أنّ الفعل إنّما يصحّ منه لكونه قادراً وإثباته مانعاً، والامتناع من كونه أقدر كإثباته فاعلاً، والامتناع من كونه قادراً في أنّه نقص ونفي لما ثبت، وليس هذه حال الظلم المقدور وقوعه؛ لأنّه ليس بموجب عن الجهل والحاجة ولا من حكمهما، ولم يصحّ الظلم عليهما، وإنّما صحّ من الفاعل لكونه قادراً، سواء كان غنياً أو محتاجاً، عالماً أو جاهلاً، فافترق الأمران.

على أنّ الامتناع في الظلم من القول بأنّه يدلّ أو لا يدلّ، إنّما ساع من حيث تقدّم العلم بأنّه سبحانه عالم غنيّ، وأنّ الظلم دليل الحاجة أو الجهل، فمنعنا من إطلاق عبارة تقضي نقص ما علمناه بالأدلّة، وليس كذلك القول في التمانع؛ لأنّه لم يتقدّم أنّ معه تعالى بانياً على صفاته حتى يمنع من إطلاق ما يقتضي نفيه، وهذا لو صحّ الاعتراض به في دليل التمانع، لصحّ لقائل أن يقول في الجسم إنّ لم يسبق الحوادث، غير أنّي لا أقول مع ذلك أنّه محدث ولا أقول إنّّه قديم، كما لم تقولوا أنّتم في الظلم كذا وكذا، وساع أيضاً للمشبهة أن يثبتته تعالى جسماً!

ومنع من القول بأنّه ينفك من الحوادث أو لا ينفك منهما، وهذا لو صحّ لفسد أكثر الأدلّة.

فإن قيل: نراكم قد بنيتم استدلالكم على أنّهما إذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعاً

٢. في الأصل: فمنعنا.

١. في الأصل: للظلم.

وجب ضعفهما، وهذا غير صحيح، بل الواجب أن مرادهما جميعاً لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهي، وعلى هذا لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور صاحبه، فأبى ضعف يلحقهما متى لم يوجد مرادهما، وهل المرجع بالضعف عند التحقيق إلا إلى تناهي المقدور الذي لم يحصل هاهنا، بل الحاصل خلافه؛ لأن سبب ارتفاع مرادهما - على ما ذكرنا - هو أن مقدورهما لا يتناهي، وإنما لحق الضعف المتمانعين منّا إذا لم يوجد مرادهما، من حيث اقتضى ذلك تناهي مقدورهما، وأن كل واحد منهما لا يقدر على أكثر من القدر الذي أوجده، وهذا منتفٍ في القادرين لأنفسهما؟

قلنا: من شأن القادر أن يصحّ منه الفعل إلا لمدح أو ما جرى مجراه، أو من الوجوه المعقولة التي يتعذر معها الفعل، وإذا كان مراد القادرين لأنفسهما لم يقع، فلا بدّ من أن يكون كل واحد قد منع صاحبه، وهذا مستحيل على ما بيّن في السؤال، فلم يبق إلا أنه امتنع الفعل على كل واحد منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل؛ لأنه لا وجه يمكن ذكرهما يقتضي تعذر الفعل عليهما، وما أدّى إلى امتناع الفعل من غير منع أو ما جرى مجراه، يقتضي نقض حقيقة القادرين، وما أدّى إلى ذلك فمعلومٌ فساده، والمؤدّي إليه إثبات قادرين لأنفسهما.

فإن قيل: دليلكم هذا الملقّب بدليل التمانع مبنيّ على أن مقدور كل واحد من القديمين غير مقدور صاحبه، ومن مذهبكم أن المشتركين في صفة من صفات النفس يجب أن يكونا متماثلين، ويستحقّ كل واحد من الصفات النفسية ما يستحقّه الآخر، ويجب على هذا إذا كان القديمين قادراً على مقدوراته لنفسه، أن يشاركه نظيره في ذلك، فيكون قادراً على هذه المقدورات بعينها، وقد جعل أكثر الشيوخ هذا المعنى دليلاً مفرداً في نفي الثاني، وهذا متناقض كما ترون؛ لأنكم تارة توجبون تغيّر مقدورهما، وتارة توجبون أن مقدورهما واحد، وظهور تنافي الطريقتين يُعني عن الإكثار.

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال، بأن تنافي ما يبني عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لا يقتضي فساد الاستدلال بهما؛ لأن كل واحد منهما [كان] سبق الناظر إلى أصله الذي

يبني عليه صحة^١ استدلاله به، وإن لم يخطر بباله الأصل الآخر؛ لأن الناظر متى علم أن كلّ قادرين يجب صحّة التمانع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغائراً، صحّ استدلاله بدليل التمانع، وإن لم يخطر بباله أنّهما متى كانا قادرين للنفس فواجب أن يكون مقدورهما واحداً، وكذلك إن كان قد سبق إلى العلم بأن من حقّ القادرين لنفسهما أن يكون مقدورهما واحداً، صحّ أن يستدلّ بالدليل الآخر ويتوصّل به إلى نفي الثاني، والكلام في هذا الباب إنّما هو مبنيّ على التقدير لأمرٍ محال، فلا يمتنع أن يتعلّق الكلام فيه بالنفي والإثبات معاً.

وأجود ما يقال في الجواب عن السؤال: إنّنا نقسم في الأصل الكلام فنقول: لو كان معه تعالى ثانٍ قادر لنفسه، لم يخلُ أن يكون مقدورهما واحداً، لما دللنا به على استحالة ذلك، ولا يجوز أن يكون متغائراً لما بيّناه^٢ في دليل التمانع.

ويمكن أن يقال أيضاً: إثبات قادرين للنفس يؤدّي إلى أن يكون مقدورهما واحداً ومتغائراً معاً؛ لأنّ من حيث كانا قادرين يجب صحّة التمانع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغائراً، [و] من حيث استحقاق هذه الصفة للنفس فيجب^٣ أن يكون مقدورهما واحداً.

ومما يقال في هذا الباب أيضاً: إنّ صحّة التمانع بين القادرين في^٤ حكم كونهما قادرين على الشيء وعلى جنس ضده، ويجري مجرى صحّة الفعل من القادر، وليس يجوز أن يكون المؤثر في كونهما قادرين يُحيلُ هذا الحكم؛ لأنّ المؤثر في الصفة لا يجوز أن يكون مُحيلاً لحكهما، وقد علمنا أنّ كونهما قادرين للنفس يُحيلُ التمانع بينهما؛ لأنّ استناد /٧٤/ هذه الصفة فيهما إلى النفس تقتضي أن يكون مقدورهما واحداً، وذلك محال لصحّة التمانع، وقد بيّنا أنّ صحّة التمانع في^٥ حكم كونهما قادرين على الشيء وجنس ضده، وقد يقتضي أنّ المؤثر في الصفة هو المحيل لحكهما.

ولك أيضاً أن تقول: إذا ثبت أنّ من حقّ كلّ قادرين على الشيء وجنس ضده، صحّة وقوع التمانع بينهما، وكلّ ما يقتضي رفع هذا الحكم يجب القضاء بفساده، وإثبات قادرين للنفس يقتضي ذلك؛ لأنّ التمانع بدلالة أنّه لا يجوز أن يتمانعا بقدر من الفعل وفي

٣. في الأصل: يجب.

٢. في الأصل: بينه.

١. في الأصل: صح.

٥. في الأصل: من.

٤. في الأصل: من.

مقدورهما زيادة عليه؛ لأنّ التمانع لغيره إذا علم أنّ غرضه لا يتمّ بإيجاد بعض من المقدور، فلا بدّ من أن يفعل ما يزيد على ذلك متى كان قادراً عليه، وهذا يقتضي أن يكون كلّ واحد منهما ممانعاً لصاحبه بكلّ ما في مقدوره، وذلك يستحيل فيما لا يتناهى، وكلّ هذا واضح.

دليل آخر: ومما استدلّ به على ذلك، أنّ في إثبات ثانٍ مماثل له تعالى ما يقتضي تعذّر الفعل على القادر، من غير وجهٍ معقول يقتضي تعذّره، وذلك فاسد، فيجب فساد ما يؤدّي إليه.

وإنّما قلنا: إنّهُ يؤدّي إلى ما ذكرناه، من حيث إنّهما إذا كانا قادرين لأنفسهما فلا بدّ من أن يكون كلّ واحد منهما قادراً على الشيء وجنس ضده إذا كان له ضدّ، فلو فرضنا أنّ أحدهما يريد تحريك جسم، ويريد الآخر تسكينه في حال واحد، لوجب أن يقدر على كلّ واحد منهما الفعل لغير منعٍ ولا ما جرى مجراه؛ لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّ أحدهما يمنع الآخر مع كون كلّ واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له، وإنّما يصحّ أن يمنع أحدهما غيره من الفعل، بأن يوجد أكثر ممّا في مقدور الممنوع، وما لا يتناهى لا يصحّ أن يكون غيره أكثر منه، ولا يصحّ القول بأنّ كلّ واحد مانع للآخر على حسب ما يقول في المتحاذايين منّا لجسمٍ وقف فلم يتحرّك إلى جهة أحدهما؛ لأنّ ذلك إنّما صحّ أيضاً مع تناهي المقدور، وإذا كان كلّ واحد من القديمين يقدر على أكثر من كلّ قدر يخرج إلى الوجود، ولا ينتهي في ذلك إلى أحدٍ إلّا والزيادة عليه ممكنة، بطل أن يكون كلّ واحد مانعاً لصاحبه، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من تعذّر الفعل لغير وجه معقول ينتهي تعذّره، وهذا ينقض حقيقة القادر.

فإن قيل: ألا كان كون كلّ واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له هو وجه التعذّر، أو لأنّ وجود مقدور أحدهما ليس بأولى من وجود مقدور الآخر، أو لتساويهما في كونهما قادرين؟

قلنا: ليس يجوز أن نجعل كلّ واحدٍ قادراً على الفعل، ألا ترى أنّ أحدهما لا يمنع غيره من التصرف بكونه أقدر منه ما لانهاية له هو المقتضي لتعذّر الفعل؛ لأنّ كون القادر قادراً أو أقدر لاحظّ له في باب المنع من الفعل، ألا ترى أنّ أحدهما لا يمنع غيره من التصرف

بكونه أقدر منه؟ وإنما يمنعه بأن يفعل أكثر مما يقدر عليه الممنوع، ولهذا لا يمتنع أن يفعل الأقدر في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة، فلا يكون بذلك مانعاً له من تسكين يده، ولو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركة لمنعه، فعلم بذلك أن المنع يتبع الفعل دون كون القادر قادراً أو أقدر.

ومما يبين ذلك: إن المنع من الفعل لا بد أن يكون بينه وبينه تنافٍ، وإلا لم يكن منعاً، وكون الأقدر أقدرًا وقادرًا على ما لا يتناهى، لا يُنافي وقوع الفعل من غيره، فكيف يكون منعاً منه؟

على أن من علق المنع بكون القادر قادراً على وجه من الوجوه، فقد جعل المؤثر في صحة الفعل هو المؤثر في تعذره وامتناعه، وذلك محال.

وبمثل هذا الطريق يُعلم أن تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذر الفعل، فأما أن مقدور أحدهما ليس بالوجود أولى من مقدور الآخر.

والذي يبطل أن يكون وجهاً في تعذر الفعل، أن أحد مقدور الساهي ليس بالوجود [أولى] من الآخر، ثم لم يكن ذلك موجباً لتعذر الفعل عليه.

فإن قيل: القادرين منا لو قدرنا أن يفعلوا اختراعاً فيما نأى عنهما من الأجسام، وكانا متساوي المقدور، وحاول أحدهما تحريك جسم في حال ما يحاول الآخر تسكينه، لكان الفعل يمتنع عليهما جميعاً، من حيث كانا متساويي المقدور، وأن مقدور أحدهما لا يكون بالوجود أولى من مقدور الآخر، فقولوا بمثل ذلك في القديمين؟

قلنا: هذا تقدير لأمر قد علمت استحالته؛ لأن القادر بقدرته لا يجوز أن يبتدئ بالفعل فيما نأى عنه، وتجويز ذلك يقتضي قلب جنس القدرة على ما دللنا عليه فيما مضى من الكتاب.

ولو صح ذلك ولم يفسد - من حيث يؤدي إلى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة - لكان لا يمتنع أن نجعل الوجه في فساده ما راعيناه في القادرين لأنفسهما فنقول إن ذلك إذا كان مؤدياً إلى تعذر الفعل على القادرين من غير منع ولا ما جرى مجراه، فيجب إحالته والمنع

من صحته أن يفعل على هذا الوجه.

وليس لأحد أن يقول: أليس الفعل يمتنع عليه تعالى فيما لم يزل لغير منع فيه [و] ما جرى مجراه، فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع؟

وذلك أن الفعل إنما استحال وجوده فيما لم يزل لوجه معقول، وهو أن وجوده في تلك الحال يقتضي كون المحدث قديماً، ويؤدي إلى قلب جنسه، وإيجاد الذات فرع على صحة وجودها في نفسها، وليس هذا المعنى في الموضع الذي ذكرناه.

وبهذا الجواب يسقط اعتراض من اعترض بتعذر إيجاد المقدور المختص بالعاشر في الوقت الثاني؛ لأننا قد بيننا أن هاهنا وجهاً معقولاً، وهو أن الوقت الثاني ليس بوقت للمختص بالعاشر، فلا يصح وجوده في غير وقته، ومثل هذا غير موجود في الضدين إذا أرادهما القادران لأنفسهما.

واعلم أن هذا الدليل يداخل دليل التمانع الذي قدمناه ويشابهه، ولنا في تمييز أحدهما وتخليصه من صاحبه منه، على وجه يسلم معه أن يكونا دليلين في هذه المسألة نظر، ولعلنا أن نكشفه في غير هذا الموضع بمشيئة الله.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك أن في تجويز ثانٍ قديم أو إثباته إثباتاً لذاتين، لاتفصل حالهما من حال الذات الواحدة، ولا بد من الفصل بين الذات والذاتين بصفة أو حكم، وإلا أدى ذلك إلى كل جهالة، وما القول بإثبات ذاتين لا يصح أن يختلفا في شيء من صفاتهما وأحكامهما حتى يكونا كالذات الواحدة، إلا كالقول بإثبات ذات واحدة تختلف صفاتها وتنغاير أحكامها، حتى تكون بمنزلة الذاتين، وفساد أحد الأمرين كفساد الآخر.

بيان ما ذكرناه: إن اشتراكهما في القدم، يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية، وفيما يستحقانه أيضاً من (٧٥) صفات المعاني؛ لأن الإرادة إنما تختص أحدهما بأن يوجد لا في محل، وكذلك الكراهة، وحالهما مع كل واحد منهما في باب الاختصاص كحالهما مع الآخر، فيجب أن يريدوا جميعاً بالإرادة ويكرها بالكراهة، وما يرجع من الصفات إلى النفس بتوسط غيره، ككونهما مُدْرِكِينَ للمُدْرَكَات يجب أيضاً أن يشتركا

فيه، والأحكام الراجعة إلى هذه الصفات يجب تساويهما معاً؛ لتساويهما في الصفات التي تقتضيها، ويجب أيضاً أن يكون مقدورهما واحداً لتمامتهما، وأن أحدهما إذا قدر على مقدوراته لنفسه وجب فيمن كان مثله ومشاركاً له في صفاته النفسية أن يكون قادراً على مقدوراته، وإلا أدى ذلك إلى كونهما متماثلين مختلفين، فلا يصح مع هذه الجملة أن يختص أحدهما بصفة أو حكم بسبب الآخر، وفي هذا ما تقدم من أننا لو أثبتناهما ذاتاً واحدة، لم نرد على ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنهما يختلفان في الدواعي، بأن يكون علم أحدهما بحسن بعض الأفعال يدعوه إلى فعله وإيجاده، وإن لم يدع علم الآخر بذلك إلى فعله، فينفصل حالهما على هذا من حال الذات الواحدة، وذلك أن مقدورهما إذا كانا واحداً، فأحدهما متى فعل ما يدعوه الدواعي إلى فعله، فالآخر فاعلٌ له، فقد آل الأمر إلى أنه لا تأثير لاختلاف الدواعي؛ لأن اختلافهما إنما يؤثر لو صح أن يفعل أحدهما ما لا يكون الآخر له فاعلاً، فأما إذا كان ما يفعله الواحد هو فعلٌ للآخر، فلا تأثير لاختلاف الدواعي؛ لأنهما لو اتفقا في الدواعي لم يزد الحال على هذا.

وبعد، فإن ذلك يوجب فساداً آخر، وهو أن يكون الفعل فعلاً لمن لا داعي له إليه مع العلم بحاله، وهذا ظاهر البطلان.

وليس لأحد أن يجعل طريقة الفصل بين كونهما ذاتاً واحدة وذاتين، أن يفعل العلم الضروري فينا بتغايرهما، وأنهما اثنان وإن استويا في الصفات كلها، وذلك أن طريق إثبات القديم إذا كان هو الدليل، فيجب أن تكون صفاته وأحكامه معلومة من هذا الطريق أيضاً، ولا بد أن تكون في الأدلة ما يقتضي الفصل بين كونه واحداً أو اثنين، ومتى كانا اثنين فلا بد أن يكونا في أنفسهما على ما يقتضي تمييزهما من الذات الواحدة، من غير أن يرجع في التمييز إلى نفس العلم؛ لأن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو عليه؛ لأنه يجعله على ما هو عليه، فيبقى أن يتمييزا في نفسهما بما هما عليه من الصفات والأحكام، حتى يتعلق العلم بكونهما كذلك، ومتى ساع التعلق في هذا الموضوع بالعلم في باب الأمر المتميز، ساع

مدّع أن يدّعي^١ أن مع كلِّ علّةٍ مؤثرة - كالعلم والحركة وما أشبههما - علّةٌ أخرى تؤثرُ تأثيرها^٢ بعينه.

فإذا قيل له: لا حكم لما تدّعيه من العلّة، ولا فرق بين وجودها وانتفائها، ولا يمكن أن يريد الحال لو كانت العلّة واحدة على ما هي عليه الآن.

فزع إلى ما سألنا عنه، وقال: يمكن الفصل بين وجودها وانتفائها و بين أن يكون علّةً وعلّتين، بأن يفعل لنا العلم الضروري بذلك، وهذا طريق الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفصل بين أن يكون القديم واحداً و بين أن يكونا اثنين، هو أنّهما إذا كانا اثنين وتوهم خروج أحدهما من كونه قادراً، يصحّ من الآخر الفعل، وإذا كان واحداً لم يصحّ ذلك، وهذا حكمٌ معقول، وفرق بين في باب تمييز الواحد من الاثنين؟ قلنا: هذا تقديرٌ لأمْرٍ مستحيل، فكيف يعلّق به الفصل بين الواحد والاثنين، وهذا الفصل لا بدّ من ثبوته وحصوله في كلّ حالٍ، وكيف يصحّ أن يتعلّق ما لا بدّ من ثبوته بما يستحيل ثبوته؟

وبعد، فإنّ هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل، بأن يقال: إنّ مع كلّ علّة توجب حالاً علّةً أخرى تؤثرُ تأثيرها.

فإذا قيل: لو كان كذلك لظهر التأثير تأثيره^٣، ولكان هاهنا فرق بين وجودها وانتفائها. أمكن أن يقال: الفرق بين ثبوت الثانية وانتفائها، هو أنّ مع العلّتين إذا توهمنا خروج واحدة عن الإيجاب لم ينتف الحكم ولا أخلّ ذلك به، وفي الواحدة لا يتمّ مثل هذا، بل متى قدّرنا انتفائها فلا بدّ من انتفاء الحكم.

لدليل آخر: ومما يدلّ على نفي ثانٍ قديم أنّ في إثباته إثباتاً لحيين، يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر أو لا يريده، بل يوجب استحالة كون أحدهما مريداً على وجه من الوجوه، من غير أن يكون الآخر مريداً، فقد علم في كلّ حين صحة كون أحدهما مريداً والآخر كارهاً، أو غير مريدٍ، أو كليهما^٤ أدّى إلى خلاف المعلوم من ذلك يجب

٣. في الأصل: تأثير.

٢. في الأصل: تأثيرهما.

١. في الأصل: يدع.

٢. في الأصل: كما.

إبطاله، والمؤدّي إليه إثبات قديمين من حيث كانت الإرادة التي تريد بها أحدهما لا يختصّه دون صاحبه، وكيف يختصّه دون الآخر وهي إنّما توجب له حال المرید بأن يوجد لا في محلّ، فتعلّقها بأحدهما كتعلّقها بالآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون القضية التي أطلقتوها غير واجبة، وأنّ الحيين إنّما يصحّ أن يكون أحدهما مریداً والآخر كارهاً إذا كان ما يريده أحدهما يختصّه دون الآخر، فلا يجب ذلك فيمن يريد بإرادة اختصاصها به، كاختصاصها بغيره؟

قلنا: ما ذكرناه من صحّة كون أحد الحيين مریداً دون الأصل، أصلٌ مقرّر في العقول مطلق فيها، فلا يجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص.

كما أنّه من المقرّر فيها صحّة كون أحد الحيين عالماً والآخر غير عالم، وكون أحد الموصوفين على صفة وإن لم يكن الآخر عليها. ألا ترى أنّه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول، العلم بكيفيّة اختصاص المرید بإرادته، والموصوف بما توجب له الصفة؟ ولو كان مقيداً بكيفيّة اختصاص المرید بإرادته لم يكن مطلقاً، فإنّ توقّف العلم بما ذكرناه من القضية على هذا التفصيل والتمييز^٢ قد علم خلافه، وما مثال من قسّم هذا العلم وفصله، إلّا كمن قسّم العلم المتقرّر في العقول، بأنّ المعلوم لا يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً، كما نقلت الكلاسيّة ومن وافقها، ولا طريق إلى إفساد قول الجميع إلّا بالرجوع إلى ما ذكرناه من اعتبار ما تقرّر إطلاقه في العقول، والمنع من نقضه وتخصيصه.

على أنّه لا يخلو الحيان من أن تكون القضية التي ذكرناها إنّما وجبت منهما لكونهما حيين على ما ذكرناه؛ أو لأنّ إرادة كلّ واحد منهما يختصّه، ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه الثاني؛ لأنّ صحّة كون أحدهما مریداً لما يكرهه الآخر أو لا يريده حكمٌ يرجع إليهما، ويجب أن يكون المؤثّر فيه صفةً تعود أيضاً إليهما، ووجود الإرادة في بعض أحدهما دون الآخر ليس ممّا يرجع إلى الجملة، فكيف يؤثّر في حكم يعود إليهما^٣، وإن كان ذلك إنّما وجب لكونهما حيين فهو الذي قصدناه.

٣. في الأصل: إليها.

٢. في الأصل: + و.

١. بياض في الأصل.

وليس لأحدٍ أن يجعل المصحح لما اعتبرناه من القضية كونهما حيين، لكن بشرطٍ لا تكون إرادتهما موجودة على وجهٍ لا يختصّ معه بأحدهما دون الآخر/٧٦.

وذلك أنّ هذا عند التحقيق يقتضي اشتراط الشيء بنفسه؛ لأنّ معنى ما ذكرناه من أنّ إرادتهما لا تكون بحيث لا يختصّ، ليس بأكثر من أنّ أحدهما يصحّ أن يريد ما لا يريد الآخر، وكأنه يشترط الشيء في نفسه.

ويمكن أن يُستدلّ بالسمع على نفي ثانٍ قديم؛ لأنّ تجويز ذلك والشك فيه لا يمنع من العلم بأنّه عالمٌ بقبح القبيح وبأنّه غنيٌّ عنه، وهذا الأصل هو الذي لا يصحّ معرفته بالسمع.

فصل

في الكلام على الثنوية

الخلافاً مع هؤلاء في موضعين:

أحدهما: القول بالإثنين.

والآخر: القول في الآلام؛ لأنّهم يزعمون أنّها لا تكون إلا قبيحة.

وهذا الفصل الأخير نبيّن فيه في باب «التعديل والتجويز» بعون الله.

فأمّا القول بالإثنين: فقد دخل فسادُه فيما مضى من كتابنا؛ لأنّهم يُثبتون قدم النور

والظلمة، وهما جسمان، وقد دللنا فيما تقدّم على حدوث جميع الأجسام.

على أنّ إثباتهم النور والظلمة قديمين، يمنع من اختلافهما؛ لأنّنا قد بيّنا فيما مضى أنّ

القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ المشارك له في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له، ومن قولهم: إنّ

النور والظلمة مختلفان، وهذا تناقض.

وبعد، فإنّهم يقولون: إنّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة يفعل الشرّ بطبعها، وهذا ممّا

قد علم فسادُه من حيث أنّ الدليل على أنّ الفعل لا يقع بالطبع، وأنّ ما اقتضى باب الفعل

يقتضي كونه مختاراً، فلا فرق بين من نفاه وبين من أثبتته على خلاف الوجه الذي يقتضي

الدليل إثباته عليه.

على أنهم يثبتون الفعل من كلِّ فاعل بطبعه، وهذا معلومٌ ضرورةً فساده؛ لأنه يوجب دفع الاختيار الذي فعله من أنفسنا ضرورة.

وعلى قولهم بالمزاج بين النور والظلمة، وإنَّ العالم مشتركين فيهما، يجب أيضاً أن يكون على جسم حيٍّ، ولا يشبهه في أن بعض الأجسام بهذه الصفة دون بعض، وقد استقصى من تقدّم الكلام عليهم في المزاج وكيفيته وسببه.

وأقوى ما قيل لهم في ذلك: إنَّ الأصلين القائمين التامّين ما لم يزل عندكم، ليس يخلو إثباتهما من أن يكون بطبعهما، أو لوجود معنى، أو لاختيار مختار؟

ولا يجوز أن يكون ذلك لمعنى ولا لاختيار مختار؛ لأنه يوجب إثبات أصلٍ ثالثٍ، فلا بد من أن يكون الطبع وما يقتضيه الطبع [أن لا يتغيّر، فكيف حصل المزاج بينهما، وطبعهما يقتضي التباين والتنافر، وهذا يبطل القول بالمزاج - سواءً أضافوه إلى اختيار الظلمة أو النور، أو إلى الاتفاق - والكلام في هذا الجنس يطول، وطريقة الكلام عليهم فيه معروفة.

وبعد، فإنَّ مذهبهم يؤدّي إلى قبح الأمر والنهي والمدح والذمّ، ومعلومٌ حسنُ ذلك في العقول، وإتّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ما ذكرناه؛ لأنَّ الأمر بالحسن لا يخلو عندهم من أن يكون متوجّهاً إلى النور والظلمة:

فإن كان متوجّهاً إلى النور، فهو مدفوعٌ على الخير لا يتمكّن من الانفكاك عنه، ومن هذه حاله لا يحسن أمره، كما لا يحسن أمر من هوى من عالٍ بالنزول والهويّ.

وإن كان متوجّهاً إلى الظلمة، فهي متبوعة على الشرّ لا يقدر على الخير، فكيف يؤمر ما لا يقدر عليه وهي متبوعة على خلافه، وأمر العاجز ومن ليس بقادر قبيحٌ في العقول.

وكذلك القول، فهو نهى عن القبيح إذا قسّمناه هذه القسمة؛ لأنه إن توجّه إلى النور، فهو عندهم لا يقدر على القبيح، ولا يتأتّى منه، فكيف ينهى عنه؟

وإن توجّه إلى الظلمة فهي متبوعة على القبيح، فكيف ينهى عنه، ولا يتمكن من الانفكاك منه؟ وإذا بطل الأمر والنهي، بطل المدح والذمّ؛ لأنّ ما له يقبح الجميع واحداً، وقد

أشرنا إليه.

وهذا الكلام يلزم الديصانية^١ من وجه؛ لأنهم يثبتون الظلمة مواتاً غير حيّة، فقد زادوا الإلزام قوّة، ويجب أن لا يحسن أمر الظلمة ولا نهياها؛ لأنّها موات لا يعقل الأمر والنهي ولأنّها مطبوعة.

والذي دعا هؤلاء إلى إثبات أصلين، اعتقادهم تضادّ الخير والشر، واختلاف أجناسهما، وأنهما إذا كانا كذلك لم يصحّ أن يقع من فاعل واحد، وأنّ ما في هذا أنّ الخير والشر لا يتضادّان ولا يختلفان من حيث كانا خيراً وشرّاً، وكذلك النفع والضرر، بل ربّما كانا من جنس واحد. ألا ترى أنّ اللذة من جنس الألم، ولهذا يألم زيد بما لم يلتذّ به عمرو،^٢ إذا كان أحدهما مشتتياً والآخر نافراً، وكذلك الصدق من جنس الكذب؛ لأنّ السامع لهما لا يميّز بينهما، ويُسْتَهان عليه عند إدراكهما، بل نفس ما يكون صدقاً يمكن أن يقع كذباً باختلاف قصد فاعله والمُخْبِر به، والقبیح أيضاً من نفس الجنس^٣؛ لأنّ لطمّة اليتيم على سبيل التأييب من جنس لطمته على سبيل الظلم، وقد استقصى ذلك في غير موضع، فبطل ما ظنّوه من تضادّ الخير والشرّ.

ولو سلّم أنّ ذلك متضادّ مختلف، لم يكن تضادّه بأقوى من تضادّ الأكوان في الأماكن المختلفة، والإرادة والكرهية، والعلم والجهل، وقد علّم وقوع كلّ ذلك من فاعل واحد أوّلي.

على أنّ نفس الخير قد يتضادّ ويختلف أجناسه وكذلك الشرّ، ولم يجب عندهم أن يُثبتوا لكلّ جنسٍ من الخير فاعلاً، بل أضافوا كلّ الخير إلى فاعلٍ واحد، وهذا يُبطل أنّ تضادّ الأجناس واختلافهما يوجب اختلاف الفاعلين.

وليس لهم أن يقولوا: لو وقع الخير والشرّ من فاعلٍ واحد، لوجب أن يستحقّ في الوقت الواحد المدح والذمّ معاً.

١. الديصانية من فرق الملاحدة والثنوية، قال الشهرستاني في الملل والنحل: إنهم أصحاب ديضان، أثبتوا أصلين نوراً وظلاماً، فالنور بفعل الخير قسداً واختياراً، والظلام بفعل الشرّ طبعاً واضطراراً...»

٢. في الأصل: + و. ٣. في الأصل: جنس.

وذلك أن هذا جائزٌ عند من لم يثبت الإحباط والتكفير، ومن يثبتهما يقول: إن استوى ما يفعله من الخير والشرِّ في مقدور المستحقِّ عليه، لم يستحقَّ ذمًّا ولا مدحاً، وإن زاد أحدهما على الآخر، ثبت له الزائد وبطل الآخر، فلا يكون مستحقاً للأمرين معاً. ومما يُنبئ عن فساد مذاهبهم، أننا وجدنا حوادث كثيرة تغمُّ قوماً وتُسّرّ آخرين، وتنفع قوماً وتُضرّ سواهم، ويكون من وجهٍ نفعاً ومن الآخر ضرراً. ألا ترى أن بعض الأطعمة تنفع الصحيح وتُضرّ العليل، وأخذ المال على وجه الغضب يضرّ بالمأخوذ منه وينفع الآخذ، وهذا أكثر من أن يحصى ويحصر، وقد قال الشاعر:

أَعْتَقَنِي سُوءٌ مَا صَنَعْتَ مِنْ أَلِيٍّ رِقٌّ فَيَا بَرْدَهَا عَلَيَّ كَبِيدِي
فَصِرْتُ عَبْدًا لِلسُّوءِ فِي وَمَا أَحْسَنَ سُوءَ قَبْلِي إِلَى أَحَدٍ ١
فتبين كما ترى أنه انتفع بالسوء من وجه ومن الوجوه.

فأما وقوع الضرر بالأجسام النيرة والنفع بالأجسام المظلمة، فهو الأظهر من أن يخفى، وذلك أن سواد الليل يخفى المطلوب ظلماً عن طالبه، وبياض النهار قد يكون سبباً للظفر به، والرمد ينتفع بالظلمة ويستتضر بال ضوء، و بسواد النقش يتم الكتابة ويضبط الأمور وتكتب العهود، وقد قال الشاعر:

وَكَمْ بظَلَامِ اللَّيْلِ عِنْدَكَ مِنْ يَدٍ تُخْبِرُ أَنَّ الْمَأْثُومَةَ تَكْذِبُ ٢
وقال أيضاً:

أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي وَأَتْنِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يَعْرِ بِي ٣
ومما سألوا عنه: إن قيل لهم خبرونا عن المعتذر من جرمه من هو؟
فإن قالوا: النور، أضافوا إليه القبيح!
وإن قالوا: الظلمة، أضافوا إليها التوبة وهي حسنة!
وإن قالوا: المسيء جزء من الظلمة والمعتذر جزء من النور.

قلنا: هذا باطل مما فرضنا من اعتذار المعتذر من جرمه، ومما يعلم أنه جناه، وهذا

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٩: ٣٢.

٢. كذا في الأصل، ولم نعر عليه في المصادر المتاحة بأيدينا.

٣. كذا في الأصل، ولعل الصحيح بدل (يعري بي) بنضحني، ولم نعر عليه في المصادر المتاحة بأيدينا.

معلومٌ ضرورة، على أنّ الفاعل هو جملة الإنسان دون أجزائه، فكيف يصحّ إضافة الأفعال /٧٧/ إلى أجزائه!

على أنّ اعتذار من لم يفعل القبيح قبيحٌ، والنور لا يقع عندهم منه القبيح، فيجب أن يكون المعتذر هو الذنب حتى يكون الإعتذار حسناً، ولذلك يسألون عن العلم بأنّه شيء من هو؟

فإن قالوا: النور، فذلك يقتضي إضافة الإضاءة إليه!

وإن قالوا: الظلمة، فالعلم صفة مدح لا يليق بالظلمة على مذاهبهم.

وكذلك يسألون عن القائل بأنّه ظالم شرير؟

فإن كان النور وجب أن يكون كاذباً، فإن كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر،

فيجب أن يضاف الصدق - وهو خبرٌ - إليها.

وما يناقضون به كثير، وفيما أشرنا إليه كفاية.

فصل

إفي | الكلام على المجوس

اعلم أنّ هؤلاء يختلفون:

فمنهم: من زعم أنّ الله تعالى والشيطان معاً جسمان قديمان.

ومنهم: من قال: إنّهُ تعالى جسمٌ والشيطان ليس بجسم.

والآخرون قالوا: الشيطان جسم والله تعالى غير جسم.

وأكثرهم يذهب إلى أنّه تعالى قديم والشيطان مُحدَث، وأنّه حدث عن فكرةٍ وقولهم

في أنّ الأئمة لا يكون إلاّ قبيحاً، واللذّة لا تكون إلاّ حسنة، وأنهما لا يقعان من فاعلٍ واحد،

يضاهي قول الثنوية، وهذا الذي دعاهم إلى إثبات فاعلين يختصّ أحدهما بالخير والآخر

بالشرّ.

وقد مضى الكلام على من أثبتهُ جسماً في باب نفي الشبيه، ومضى أيضاً الكلام في

حدوث الأجسام، وأنّ الجسم لا يجوز أن يكون قديماً، فبطل قول من أثبت الشيطان

قديمًا مع أنه جسمٌ، ومضى الكلام في الردّ على الثنوية، أو على من أثبت فاعلين للخير والشرّ، وبيّن أنّ الخير والشرّ لا يختلفان ولا يتضادّان من حيث كانا خيرًا وشرًّا، وأنهما لو اختلفا وتضادّا لصحّا من فاعلٍ واحد، كصحّة الأفعال متضادّة في الشاهد من الفاعل الواحد.

والكلام في أنّ الآلام تحسن وتقبّح، واللذّة ممّا يقبح ويحسن، يجيء فيما يأتي من الكتاب.

وأما الكلام على من أثبت منهم حدوث الشيطان فهو أن يقال له:

لا يخلو عندك من أن يكون حادثًا لا مُحدّث له، أو يكون مُحدّثه القديم تعالى، أو حدث عن فكره وشكّه على ما تهوّسوا به؟

ولا يجوز أن يكون لا مُحدّث له؛ لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في جميع الحوادث من الأجسام والأعراض، وهذا يبطل إثبات القديم تعالى أو الشيطان جميعًا.

على أنّا قد دللنا فيما سلف من الكتاب على أنّ المُحدّث يحتاج إلى المُحدّث من حيث كان مُحدّثًا، ولا يصحّ مع ذلك إثبات مُحدّث لا مُحدّث له، ولا يجوز أن يكون لا مُحدّث له؛ لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في القديم تعالى على مذهبهم، [الذي هو المحدث للشيطان؛ لأنّه أصل المضارّ عندهم، وإذا جاز أن يحدثه مع كونه ضررًا، جاز أن يُحدّث سائر المضارّ، ويستغني عن إثبات شيطانٍ يختصّ بفعل ذلك.

وليس لهم أن يقولوا: فأنتم تقولون: إنّه يفعل الشيطان وكلّ فاعل للقبّيح، وإن لم يجز أن يفعل نفس القبّيح، فكيف ألزمتونا ما يلزمكم؟

وذلك أنّ الشيطان عندهم مطبوعٌ على الشرّ والخير، مستحيل فيه، فهو كالسبب في المضارّ والشرور، فخلقه يجري مجرى ما هو سببٌ فيه، وعندنا أنّ الشيطان وغيره من فاعلي القبّيح مختارون للقبّيح، قادرون على الامتناع منه، فخلقهم وتمكينهم مع تكليفهم الامتناع من القبّيح الذي يقدرّون على الامتناع منه، حسنٌ غير قبّيح.

ولهذا المعنى قالت المجوس: إنّ الحيّات والعقارب وما جرى مجراهما من فعل

الشیطان، وإن لم تكن ضرراً في نفوسها، لكن من حيث كانت كالسبب في الضرر والآلة فيه، والشیطان يجري عندهم مجراها، فكيف يكون من فعل الحكيم تعالى؟
فأما من أثبت الشيطان متولِّد عن الفكرة، فالذي بطل قوله ما تقدّم من الدلالة على أنّ المُحدَث لا بدّ له من مُحدَثٍ قادر مختار.

وبعد، فإذا كان تعالى هو المُحدَث لذلك الفكر، أو الشك الذي حدث الشيطان منه؛^١ لأنّهم إن أثبتوه قديماً لم يجز على مذهب من أفرده تعالى بالقدم، فيجب على هذا أن يكون الشيطان من فعله، وإن كانوا بواسطة؛ لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، وإذا جاز أن يحدث ما يتولّد عنه الشيطان جاز أن يحدث الشيطان وسائر المضارّ ابتداءً.
وبعد، فإنّ من شأن ما يوجب الضرر، أن يكون في حكمه عند العقلاء، فالفكر على هذا إذا كان موجباً للضرر، يجب أن يكون في نفسه له حكم الضرر، ولا فرق بينه وبين سائر المضارّ!

وما ناقضنا به التوحيّة، وبيّنا به صحّة وقوع القبح والحسن من فاعل واحد، من المسائل التي ذكرناها، كمن قبل ثم ندم وغير ذلك، يصلح أن يُناقض به أيضاً هؤلاء، فلا معنى لإعادته.

فصل

في الكلام على النصارى

اعلم أنّ إبطال المذهب فرعٌ على كونه معقولاً ممكناً اعتقاده، والظاهر من قول النصارى في التثليث تناقض، لا يمكن أن يعتقد على ظاهره عاقل، ولو كانوا صرّحوا بالتثليث - كما صرّح غيرهم بالتثنية - لكان ما تقدّم من أدلّة التوحيد كان الاحتجاج عليهم.

ونحنُ نقسم^٢ ما يحتمله قولهم قسمةً لا زيادة عليها فنقول:
لا يخلو مرادهم بقولهم: إنّه جوهر واحد ثلاثة أقانيم:

١. في الأصل: عنه.

٢. في الأصل: نقسامه.

أنّ الواحد على الحقيقة ثلاثة على الحقيقة.
أو يكون معناه أنّه جملة واحدة ذات أجزاء كثيرة، كما نقول في الإنسان: إنّه واحد وإن كان ذا أجزاء كثيرة.

أو يريدون بذلك أنّه واحد، وأنّ له علماً وقدرة وحياء - كما قالت الكلايية -
أو يريدون به ذات واحدة يختصّ بصفات مثل كونه قادراً وعالمًا وحيًا.
والقول الأول: متناف متناقض، لا يجوز أن يعتقد عاقل؛ لأنّ في إثبات الواحد نفيًا
لزيادة عليه من الثاني والثالث وكلّ الأعداد، فإذا قلنا: ثلاثة أثبتنا ما نفيناه بعينه.
والقول الثاني: فاسد؛ لأنّه تعالى ذات واحدة، والجملة لا تكون إلاّ ذوات كثيرة، وما
أبطلنا به أن يكون جسمًا مؤلفًا، يُبطل أن يكون جملة ذات أجزاء.

على أنّ هذا القول لا يشبه ما نقوله في الإنسان: إنّه واحد وإن كان من أجزاء كثيرة،
والعشرة أنّها عشرة واحدة؛ لأنّا ثبت أبعاد الإنسان متغايرة على الحقيقة، وكذلك آحاد
العشرة، ونقول: إنّه إنسانٌ ليس هذه الجملة من سائر الجمل، ثمّ نقول: واحد ليفيد أنّه
واحد من هذه الجملة؛ لأنّه واحد على الحقيقة، وكذلك القول في العشرة أنّه وصف يبيّن
هذه الجملة من سائر جمل الأعداد، ثمّ نقول: واحد تنبيهًا على أنّه مرّة واحدة، فيجب أن
يقولوا - إذا أرادوا مساواتنا - إنّ الأرقام متغايرة ويصفونها بالواحدة على سبيل المجاز،
أو أنّ مرادهم أنّهما جملة واحدة، ويلزم أيضًا أن يصفوا بذلك كلّ معدود بلغ ثلاثة، كما
نصف نحن بالعشرة كلّ معدود بلغ هذا المبلغ.

فأمّا ما يفسد به قولهم إذا قصدوا إلى معنى الكلايية، ووصفوا المعاني التي بها كان على
الصفات بأنّها ٧٨/أقانيم، فهو الذي قدّمناه في الردّ على من أثبت هذه المعاني.
على أنّه يلزمهم أن يتجاوزوا الثلاثة إلى أن يشبّوا من المعاني مثل ما أثبتته الكلايية؛
لأنّه تعالى قادرٌ وسميعٌ وبصيرٌ، فيجب أن يُثبتوا له قدرةً وسمعاً وبصرًا، ويصفوا الجميع
بأنّه أقانيم، ولا يقتصر على ثلاثة!

فإن قالوا: هو قادرٌ لذاته، فيجب أن يكون أيضًا حيًّا لذاته وعالمًا لذاته، ونستغني عن

إثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة، وإن قالوا: قدرته هي حياته أو علمه؟ قلنا: فاجعلوا علمه هي حياة، واستغنوا بذلك عن أحد الأقانيم، ولم يمكنهم أن ينفوا كونه قادراً؛ لأن ذلك يجري مجرى نفي كونه حياً عالمًا، وفي هذا إبطال الأقانيم. على أنه يلزمهم إذا كانت الأقانيم عندهم قديمة، أن لا يختصها بعضها من الصفات بما لا يشاركه فيه الكل؛ لأننا قد بينّا فيما مضى أن القديم قديم لنفسه، وأن ما شاركه في القدم يجب أن يكون مماثلاً له، أو مشاركاً في جميع ما يختص به لذاته، وهذا يوجب عليهم القول بأن الابن أبّ والأب ابن، والأب روح والروح أبّ، ويلزم أيضاً أن يكون للابن ابن و للروح روح، ويلزم للابن روح وللروح ابن، على الطريقة التي قدّمناها في اعتبار التماثل والمشاركة فيما يرجع إلى الذات.

فأما القسم الرابع: وهو أن يريدوا بقولهم: جوهر واحد أنه موصوف، وبالأقانيم الثلاثة أنه يختصّ بكونه حياً قديماً متكلمًا.

فأول ما فيه: إنه يخالف ما يصرّح به النصارى من مذهبها في الجوهر والأقانيم. ألا ترى أنّ من مذهبهم أنّ الابن يتّحد بعيسى [عليه السلام] فيخصّون الابن بالإيجاد، ولو كان القديم عندهم شيئاً واحداً، لم يكن هذا القول صحيحاً؛ لأنه كان يقتضي أنّ الذي اتّحد هو الذي لم يتّحد، وإتّما فرّج من تأخّر منهم إلى هذا التأويل، لمّا رأى فساد غيره وقوّة الكلام عليه، ومن صار إلى هذا القول فإنّما يخالف في العبارة دون المعنى، وهو مُخطئ على كلّ حال؛ لأنّ الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالأعداد الكثيرة، إذا اختصّ بالصفات الكثيرة، وإلا يبيّن ذلك أنّ السواد لا يصحّ وصفه بأنّه من ثلاثة من حيث كان موجوداً وسواداً ومُحدّثاً، وكذلك الجوهر من حيث كان جوهرًا ومتحيزاً وموجوداً، ويلزم على ذلك ألاّ يقتصروا في صفاته تعالى على ثلاثة فقط، بل يثبت له من الأقانيم بعدد أحواله وصفاته كلّها، ويلزم أيضاً أن يكون الواحد ممّا على هذا التفسير ذا أقانيم، من حيث كان مختصّاً بصفاتٍ نحو كونه حياً وقادراً وعالمًا.

فأما ما يذهبون من إثباتهم المسيح ابناً له - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - فظاهر البطلان؛

لأن حقيقة هذه اللفظة لا تجوز عليه تعالى ولا مجازها.

أما حقيقتها فهي لمن خلق من ماء غيره، أو ولد على فراشه، ومجازها يستعمل فيمن يصح أن يكون له ولداً لمن أضيف إليه. ألا ترى أنه لا يضاف إلى الإنسان على طريق التبني به بعض البهائم، لما لم يكن من جنسها، ولا هي ممّا يصح أن يكون ولداً، وكذلك لا يقال «تبنى الشاب شيخاً كبيراً»، لما لم يمكن أن يكون ولداً له.

ومعلوم أيضاً أن معنى هذا المجاز لا يليق به تعالى؛ لأن مخالفته للأجسام أشد من مخالفة الإنسان للبهائم، ولأن تعذر كون الولد له أشد من تعذر كون الشيخ ولد الشاب، هذا لو جاز القياس على المجاز، فكيف وذلك ممّا لا يقاس عليه.

وهذا يبطل تفسيرهم لهذا اللفظ بمعنى الكراهة، بأننا قد بينّا أنها لا تستعمل أيضاً بمعنى الكراهة إلا في موضع مخصوص لا يليق به تعالى، على أن ذلك يقتضي كونه أباً في حال خلق عيسى، ويبطل قولهم إنه أب فيما لم يزل.

على أنه لو كان معنى التبني التعظيم والكرامة، لصح في كل من نُعظّمه ونُكرّمه أن نبتني، وذلك فاسدٌ.

وبعد، فقد كان يجب ألا يخصّ عيسى في هذا الباب ممّا ليس لغيره من سائر الأنبياء؛ لأن الكرامة والتعظيم شاملان للكل^١.

وبعد، فإن أحدنا كما يتبني لغيره على جهة الإكرام، كذلك قد يؤاخيه على هذا الوجه، وعلى معنى الشبيه بالأخوة على الحقيقة، فلا فرق بين من أثبت لله تعالى على هذا المعنى ابناً^٢ وبين من أثبت له أخاً!

فأما إدعاءهم أن في الإنجيل حكاية عن عيسى: «إني ذاهبٌ إلى ربي»، وأنه أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم: يا أبانا، وكل ذلك ممّا لم يثبت عندنا ليصح^٣ الاحتجاج به؛ لأن نقل كتبهم لم يرد مورد الحجّة وإيجاب العمل، ولو كان ثابتاً لجاز أن يكون له وجه، من المجاز صحيح، يحتمل تلك اللّغة، ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى؛ لأن اللغات إذا اختلفت لم ننكر أن يتجوّز ببعض الألفاظ في بعضها على وجه لا يستعمل

٣. في الأصل: فيصح.

٢. في الأصل: ابناً.

١. في الأصل: للكل.

في باب اللغات.

والذي يلزمنا أن نعلم استحالة إيجاد الولد عليه بحسب قيام الدلالة، وإن كان لفظه كان ظاهرها يخالف ذلك، وهي إذا صحّت محمولة على ما يطابق مدلول الدلالة.

فأمّا قياسهم قولهم في النبوة على قوله: «إنّ إبراهيم خليله»، فبعيدٌ من الصحة؛ لأنّ الخَلَّة مأخوذةٌ من الإختصاص والإصطفاء، فمن اختصّ منّا غيره واصطفاه واطّلع على أمره، ووصف بأنه خليله على هذا المعنى، ويقوي ذلك أنّه مختصّ مشتقّ من خَلَّة الأمور، فيكون من حيث اطّلع عليه وأفشيت الأسرار إليه، كأنه جعل في خُللها، وهذا المعنى ثابت في إبراهيم عليه السلام؛ لأنّه تعالى خصّه من كرامته ورسالته بما لم يخصّ به أحداً من أهل زمانه، وهذا المعنى وإن كان موجوداً في جميع الأنبياء، فغير ممتنع أن يصير كاللقب لإبراهيم عليه السلام؛ من حيث غُلّب عليه واختصّ به، كما خصّ موسى عليه السلام بإبائه كليم الله، وإن كان تعالى قد كَلَّمَ الملائكة، والبيت الحرام بأنّه بيت الله، وناقّة صالح عليه السلام إبانها ناقّة الله، و[مثل] هذا كثير.

وقد قيل: إنّ وصفه بأنه خليل الله مأخوذةٌ من المحبّة؛ لأنّه تعالى محبٌّ له.

وقيل: إنّهُ مأخوذةٌ من الخَلَّة (بفتح الخاء) التي هي الإفتقار والحاجة، ومنه قول الشاعر:

فإن أتاه خليلٌ يوم مسغبةٍ يقول: لا غائب مالي ولا حرمٌ^١

وكأنه - عليه السلام - لما ظهر من حاجته وانقطاعه إلى الله ما لم يظهر من غيره، ولما اختلّ فيه اختلالاً لم ينل أحداً قبله، مثل قذفه في النار، وامتحانه بذبح ابنه، والبرائة من أبيه^٢،^٣ ووصف بذلك وصار كاللقب له.

١. تفسير الثيبان ٣: ٣٤٠ وتفسير مجمع البيان ٣: ١٧٧.

وفيهما:

وإن أتاه يوم مسغبةٍ يقول لا غائب مالي ولا حرم

والشعر وارد في لسان العرب مادة (حرم) و(اخلل)، والشعر لزهير يمدح هرم بن سنان كما قاله الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسيره، وفيه أنّه روي (يوم مسغبة) وإنّما أنشد البلخي (يوم مسغبة) وهو بخلاف الروايات.

٢. في الأصل: أبويه.

٣. من الأصول المتفق عليها عند الإمامية هو إيمان جميع آباء النبي (صلى الله عليه وآله) إلى آدم (عليه السلام)

فإن قيل: فما معنى وصفكم أنتم له - عليه السلام - بأنه روح الله وكلمته؟
قلنا: معنى وصفه بأنه روح، أن الناس لمحيون به في أديانهم كما يحيون في أجسادهم
بأرواحهم، وهذا أحسن تشبيهه وأبلغه!

وقيل أيضاً: إن الله تعالى لما أجرى العادة بأن يخلق الأرواح في نطف الرجال، /٧٩/
إذا استقرت في أماكنها من النساء، وخلق في مريم روحاً وجسداً على خلاف مجرى
العادة وبغير واسطة، جاز أن يقال: إنه روح الله، وقد سمى الله تعالى القرآن روحاً و
جبريل روحاً، ولم يكن في ذلك دليل على جواز التسمية بالنبوة، فكيف يصح الموصل
بتسمية عيسى بأنه روح الله، إلى جواز وصفه بأنه ابن الله، تعالى الله عما يقول المبطلون
علواً كبيراً.

وأما معنى وصفه بأنه «كلمة الله»، فهو من حيث كان الناس يهتدون به، كما يهتدون
بكلامه تعالى، وهذا كما سمى الله تعالى كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين
نوراً وشفاءً.

وقيل: إن معنى ذلك أنه صار حاملاً من غير ذكر، كأنه قيل له: كن فكان من غير توسط

→

وقد أجيب عن تمسك بقوله تعالى ﴿وَ مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ أَعْنَدَ رَبِّهِ إِذْ قَالَ يَا أَبَتِي إِنَّكَ كَافِرٌ بِي فَاغْتَبِرْ مِنِّي وَلَا تَتَّبِعْ آيَاتِهِمْ إِنَّهُمْ كَانُوا إِتْرَابًا﴾
أنه غدو لله تبارك وتعالى (التوبة / ١١٤) التي تنص على كفر آزر أبي إبراهيم، بأنه:

أولاً: إن ابن حجر يدعي إجماع المؤرخين على أن آزر لم يكن أباً لإبراهيم، وإنما كان عمه، أو جده لأنه على
اختلاف النفل (السيرة النبوية لزينب رجلان: ١٦٠/١، الدر المنثور للعامل: ١٦٠/١) وأن اسم ابنة الحقيقى هو
تاريخ (الدر المنثور: ١٦٠/١، تاريخ الخميس: ٢٣٥/١ و ٢٣٦) وإنما أطلق عليه لفظ الأب توسعاً و تجوزاً كما في
قوله تعالى (إذ خصم يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم و
إسماعيل و إسحاق) البقرة / ١٣٣) وليس إسماعيل في آياته بل عمه.

ثانياً: إن استغفار إبراهيم لأبيه كان في أول عهده و في شبابه. مع أننا نجد أنه فيما بلغ من الكبر عتياً يستغفر لوالديه
و يقول تعالى حكاية عنه ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدِيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (إبراهيم / ٤١) مع أن الآية
الأولى تفيد أنه استغفر له أولاً ثم تبرأ منه عاجلاً، والآية الأخيرة تفيد أنه طلب له الغفران يوم يقوم الحساب.
ثالثاً: إن بين الوالد والأب فرقا عند أهل اللغة. فإن الأب يطلق على المرابي و على العم والجده. أما الوالد فإتما
يخص الوالد بلا واسطة. فالاستغفار الثاني كان للموالد والأول كان للأب.

رابعاً: لعل الذي يكون قد استغفر له أولاً و تبرأ منه قد عاد إلى الإيمان ثانياً فعاود هو إلى الاستغفار له.

(للمزيد في التفصيل راجع: الصحيح في سيرة النبي الأعظم (ص): ج ٢ / ١٨٥ - ١٩١).

جماع، ولا خَلَقَ من نطفة، وكلّ هذا لا يشبه قولهم في النبوة؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ تلك اللفظة لا تجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها.

وأما ما يذهبون إليه في الإيجاد، فمنه ما يُعقل وإن كان باطلاً، ومنه ما لا يعقل: والمعقول: هو تفسيرهم لذلك بالحلول أو المجاورة أو الاتفاق في المشيئة، حتى صار كلّ ما يشاء أحدهما يشاءه الآخر.

والذي لا يعقل: قولهم: إنّ الذاتين صارت واحدة، وصار ما ليس بإله إلهاً، وما كان محدثاً قديماً، وقد مضى القول في القديم تعالى، [أنّه] لا يجوز عليه الحلول ولا المجاورة مستقصى.

فأما الاتفاق في المشيئة، فأول ما فيه أنّ من حقّ كلّ حيّين صحّة كون أحدهما مريداً لما يكرهه الآخر أو لا يريده، كما أنّ من حقّهما صحّة الاختلاف في الدواعي والأفعال، ولولا ذلك لما تميّز الحيّ الواحد من الحيّين، وهذا يبطل ما ادّعوه من وجوب اتّفاقهما في المشيئة.

على أنّ من حقّ المرید للشيء أن يكون عالماً به أو في حكم العالم، والقديم تعالى من حيث كان عالماً لنفسه، يعلم كلّ ما يكون في المستقبل من المصالح، ويريد من ذلك ما يعلمه، والمسيح - عليه السلام - يعلم بعلم، وكما لا يعلم يجب أن يعلم كلّ شيء علّمها للقديم تعالى، فكذلك لا يختلف أن يريد كلّ ما يريده!

على أنّ هذا القول يقتضي أنّه متحدٌ بسائر الأنبياء؛ لأنّ عيسى إنّما يجب له الموافقة في المشيئة من [حيث] كان نبياً، فليس هو بذلك أولى من غيره من الأنبياء.

على أنّ عيسى قد أراد الأكل والشرب وما شاكلهما من المباحات، وأراد الصغائر من الذنوب على رأي كثير من الناس^١، والقديم تعالى لا يجوز أن يريد شيئاً من ذلك، لم لا يخلو من أوجب اتّفاقهم في الإرادة أن يجعل إرادتهما واحدة، أو أن يثبت لهما إرادتين متغايرتين؟

١. هذا على رأي الأشاعرة وأهل الحديث. وأما الإمامية فإنهم يبرأون ساحة الأنبياء في الذنوب، صغائرهما وكبائرهما.

وما قدّمناه من الكلام يفسد الجميع.

ومما يبطل كون إرادتهما واحدة، خاصّة أنّ أحدنا إنّما يريد بإرادة توجد في قلبه، والقديم تعالى إنّما يريد بإرادة توجد لا في محلّ، على ما يُستدلّ عليه من بعد، فكيف يجوز على هذا أن تكون إرادتهما واحدة؟

ولو جاز أن يريد بإرادته تعالى الموجودة لا في محلّ عيسى، لم يكن بأن يتعلّق به أولى من أن يتعلّق بغيره من الأحياء، لفقد الاختصاص، وهذا يقتضي أنّ جميع الأحياء يريدون بإرادته تعالى، وذلك يؤدّي إلى امتناع إرادة القبيح على أحدنا؛ لأنّ القديم تعالى كان لذلك القبيح |كارهاً و |كراهته^١ يتعلّق بهذا الحيّ، فيؤدّي إلى كونه مريداً للشيء |كارهاً له في جميع الحال الواحدة.

على أنّ هذا يقتضي كونه متّحداً بجميع الأحياء، ويبطل اختصاصهم عيسى بذلك^٢، وليس يجوز أن |يريد| القديم تعالى بإرادة عيسى الموجودة في قلبه؛ لأنّه لا اختصاص لها به تعالى، ولو جاز أن يريد بما في قلبه، لجاز أن يعلم بما في قلبه من العلوم، وكذلك القول في الجهل والسهو وسائر المتعلّقات؛ لأنّ ما يقتضي تعلّق الكلّ أو يمتنع مثلاً واحداً. ويوجب أيضاً أن يريد بإرادة غير عيسى من الأحياء، ويتعلّق به ما يوجد في قلوبهم، وهذا يقتضي كونه مريداً للقبيح إذا أراد به بعض الأحياء، ويمنع من كون أحدنا مريداً لما غيره كارهاً له، وعالمياً بما غيره جاهلاً^٣ به؛ لأنّ في تجويز ذلك مع تعلّق ما في قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريداً كارهاً للشيء الواحد في الحال الواحدة، وكذلك القول في العلم والجهل.

ويوجب أيضاً ما قدّمناه من أنّ الإيجاد الذي ادّعوه عامٌ لجميع الأحياء، غير مختصّ

بعيسى.

فأمّا قولهم: إنّ الذاتين صارتا واحدة، ممّا لا يعقل ولا يصحّ أن يعتقده عاقل؛ لأنّ الشيين^٤ يستحيل أن يصيرا شيئاً واحداً على قولهم الحقيقة، كما يستحيل في الشيء الواحد أن يصير شيئين، وأبعد من ذلك أشدّ استحالة، أن يصير المُحدّث قديماً؛ لأنّ

١. في الأصل: بكَراهته.

٢. في الأصل: لذلك.

٣. في الأصل: جاهل.

٤. في الأصل: السين.

المعلوم أنّ ما وجد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجوداً لم يزل؛ لأنه يؤدّي إلى إثباته موجوداً معدوماً في حال واحد.

وما ذكرناه من إبطال مذاهبهم في الإيجاد، يبطل ما يذهبون إليه في عبادة المسيح؛ لأنّ ذلك مبنيٌّ على قولهم بالإيجاد، وقد أفسدناه.

على أنّ العبادة إنّما استحقّها التقدير، من حيث كانت نعمه أصولاً لشكر المنعم، إذ لولا نعمة الله لم يصحّ نعمة مُنعمٍ سواه؛ لأنه خَلَقَ المُنعمين وملّكهم لما ينعمون به، وخلق الشهوة التي لولاها لم تكن النعمة نعمةً، وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها، فصارت جميع النعم كأنّها نعم منه لما ذكرناه.

وأيضاً: فإنّ نعمه بلغت قدراً عظيماً لا يجوز أن يوازيه نعمٌ غيره من المنعمين، فلهذا استحقّ العبادة دون غيره من سائر المنعمين، ومعلوم أنّ ذلك لا يتأتّى من غيره تعالى؛ لأنّ غيره من الفاعلين لا يكون إلاّ جسماً قادراً بقدرة، وبالقدرة لا تصحّ الحياة والشهوات والطعوم، وغير ذلك ممّا ذكرنا أنّ العبادة تُستحقّ له.

وبعد، فمن المعلوم أنّ عيسى كان يعبد الله ويدعو إلى عبادته، فكيف يكون هو المعبود على الحقيقة؟ وكيف يصحّ في المعبود أن يعبد نفسه؟ وكلّ هذا ممّا لا شبهة على عاقلٍ فيه.

فصل

في الكلام على الصابئين

حكى عن بعض هؤلاء القول بأنّ العالم مخلوقٌ من هيولى قديمة، وأكثرهم يُثبت العالم مُحدّثاً على الحقيقة، ويثبت له صناعاً حكيماً على ما يقوله الموحّدون /٨٠/، إلاّ أنّهم يذهبون إلى عبادة الكواكب وتعظيم أقدارها، ومنهم من سمّاها آلهة، وأكثرهم يسمّيها ملائكة، وردّوا^٣ على من أثبت العالم قديماً أو أثبتته مفعولاً من هيولى قديمة، [و] قد مضى سلف فيما مضى من الكتاب.

٣. والرد (خ ل).

٢. في الأصل: من.

١. في الأصل: لا.

فأما إبطال قولهم في عبادة الكواكب: فالأصل فيه أن العبادة إذا كانت، إنما تستحقّ بنعمٍ مخصوصة على ما ذكرنا في الردّ على النصارى، فمن ليس بحيٍّ ولا قادرٍ كيف يصحّ عبادته؟ ولو كانت النجوم أيضاً حيّة قادرة لم يجوز أن ينعم بما يستحقّ من أجله العبادة؛ لأنّ الجسم لا يقدر إلاّ بقدره، والقادر بقدره لا يصحّ منه فعل الأجسام والحياة والشهوات، وسائر ما عددها ممّا يفعله مستحقّ العبادة.

وآكد ما دلّ على أنّ الكواكب غير حيّة ولا قادرة السمع، فإنّ ذلك معلومٌ من دين نبينا - صلى الله عليه وآله -، ولا خلاف بين الأمة فيه، وفي أنّ الله تعالى هو الذي يصرّفها ويحرّكها، وأنّه لا تصريف لها في نفوسها.

وقد استدلّ أيضاً على أنّها غير حيّة: إنّ فرط الحرارة لا يجوز أن يثبت مع الحياة، وأنّ ما كان في الحرارة كالنار لا يجوز أن يكون حيّاً؛ لأنّ حرارة النار تفرق البنية، وتنفريقها تبطل الحياة.

وقد علمنا أنّ حرارة الشمس أعظم كثيراً من حرارة النار، بدلالة أنّها تؤثر مع البعد ولا تؤثر النار مع القرب، وإذا لم تثبت الحياة مع حرارة النار، فأولى أن لا تثبت مع ما هو أشدّ حرارة منها، وإذا لم تكن حيّة فليست قادرة، وكيف تكون النجوم قادرة مع أنّ تصرّفها تجري على طريقة واحدة من غير اختلافٍ؟ ومن شأن القادر أن يختلف دواعيه، ولا يجب اتّفاقها، ووقوع أفعاله على نمطٍ واحد، ولولا ما ذكرناه لما انفصل المسخّر من المختار.

ولو سلم أنّها قادرة لم تجز عبادتها، لما ذكرناه من استحالة وقوع ما به يستحقّ العبادة من جهتها على أنّها أجسام، والجسم لا يصحّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلاّ بالماسّة، وقد علم أنّ الكواكب غير ماسّة لنا، فكيف يفعل فينا؟ وليس يجوز أن نجعل ماسّتها للهواء الذي ماسّنا.

وأيضاً: إنّ شعاعها بنا يقوم مقام المماسّة لنا، وذلك أنّ الشعاع وكذلك الهواء جسمان لطيفان، ولا يجوز أن يكونا آلة في فعل الجسم في غيره.

وليس لأحد أن يقول: لولا أنها مدبّرة للعالم، لم يجر حدوث كثير من الحوادث فيه بحسب قُرْبها وبعدها وحركاتها.

وذلك أن هذا لو صحَّ على ما فيه من الدعوى، لم يمتنع أن يكون القديم الحكيم تعالى أجرى العادة بأن يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة، لما يعلمه من المصلحة، كما أنه تعالى قد أجرى العادة بأن يحدث الولد عند الوطء^١، ولم يدل ذلك على أنه من فعل الواطئ.

فصل

في الكلام على مَنْ عبد الأصنام من جاهليّة العرب وغيرهم

اعلم أن العبادة إذا كانت لا تستحقّ إلا بالنعم المخصوصة؛ لأنها ضرب من الشكر وكيفية له، والشكر لا يكون إلا على النعم، فمن المعلوم أن ما لا يصحّ منه النعمة لا يستحقّ العبادة، كما لا يستحقّ الشكر.

وليس يجوز أن يُعبَد ليقرب إلى الله تعالى على ما حُكي عنهم؛ لأنّ عبادة من ليس بمنعم يقيح، كما يقيح شكره، والقيح لا يُنقرب به إلى الله تعالى، بل هو أقوى ما يُعبّد عنه، ولو جاز أن يُعبَد تقرباً إليه.

وليس جعل الجسم قبلّةً والسجود إليه من العبادة في شيء، فلذلك جوزنا أن يُتخذ بعض الجماد قبلّةً ويصلى إليه، إلا أن ذلك وإن جاز عقلاً، فالعبادة به موقوفة على السمع، كما أن الصلاة إلى جهةٍ مخصوصة طريقتها^٢ الشرع.

٢. في الأصل: طريق.

١. في الأصل: الوط.

باب:

الكلام في العدل

الكلام في العدل

إعلم أنّ غرضنا في هذا الباب، أن نثبت أنّه تعالى لا يفعل القبيح، ولا ما يجري مجرى القبيح من الإخلال بالواجب؛ ليصحّ أن أفعاله كلّها حسنة.

والكلام في العدل على هذا متى تؤمّل لم يخرج عن الأفعال وما يتعلّق بها^١ ويرجع إليها، ولهذا وجب أن نبيّن ضروب الأفعال وأقسامها وأحكامها من^٢ حسنٍ وقبحٍ ووجوب، ويتعلّق بهذه الأحكام النفي والإثبات.

ولمّا كان تنزيهه تعالى عن القبيح، إنّما يتمّ بأن يكون قادراً على ما إذا فعله كان قبيحاً، وجب أن يدلّ على ذلك ويبيّن الوجه الذي لأجله لم يختَر فعل القبيح.

وكذلك أيضاً: يصحّ تنزيهه عن إرادة القبيح والإخبار بالكذب بعد أن نبيّن أن إرادته وكلامه من فعله، وأنهما ليسا من صفات ذاته على ما يذهب إليه المخالف.

ولابدّ من بيان أنّ تصرّفنا مُحدّثٌ من جهتنا؛ لأنّ ذلك متى لم يثبت لم يجب إضافة القبيح والحسن فيما ينصرف فيه إلينا دونه تعالى، ولو أنّه كان من فعله - عزّ وجلّ - لم يكن إلّا حسناً ولا تنفى عنه القبيح.

١. في الهامش: من الإخلال بالواجب، فإنّه عبارة عن ترك فعلٍ واجب فعله.

٢. في الأصل: في.

ويلحق بذلك الكلام فيما عدّه المخالفون واجباً وليس بواجبٍ، كالأصلح وما أشبهه. والكلام فيما نفوا وجوبه وهو واجبٌ، كاللطف والعوض، وبعثة الأنبياء لتعريف المصالح، وما جرى مجرى ذلك.

والكلام في حسن التكليف وشرائطه وصفات المكلف يلحق أيضاً بذلك؛ لأنّ فيه ما يحسن وفيه ما يجب، وقد ادّعى قوم قبح التكليف في الأصل، وادّعى آخرون وجوبه على بعض الوجوه، فلا بدّ من تمييز الصحيح من ذلك من الباطل، ونحن نفصل ذلك وترتبه في أبوابه إن شاء الله.

فصل

في أقسام الأفعال

إعلم أنّ الفعل هو ما وُجد بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت أن تقول: هو ما حدّث عن قادر، ولهذا لا يعلمه فعلاً إلاّ من علّم ما ذكرناه، ولا يعلم ما ذكرناه إلاّ من علّمه فعلاً، وإنّما لم تقتصر في عدّه على أنّه المُحدّث أو أنّه كائنٌ بعد أن لم يكن؛ لأنّ ذلك لا يُنبئ عن تعلّقه بالفاعل، وقد يعلم مُحدّثاً من لا يعلمه فعلاً كأصحاب الطبائع وغيرهم.

والفعل ينقسم في الأصل إلى قسمين:

أحدهما: لا صفة له زائدة على حدوثة، كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم، وهذا القسم لا يوصف بقبح ولا حسن.

والقسم الآخر: يكون له صفة زائدة على حدوثة، وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون فاعله مُلجأً إليه، فيخرج من باب ما يستحقّ به المدح أو الذمّ.

والآخر: أن يكون مُخلّى بينه وبينه، وما هو على ذلك على ضربين: قبيح وحسن:

فما من حقّه (٨١/٨) أن يستحقّ فاعله به الذمّ على بعض الوجوه هو القبيح.

وما من حقّه أن لا يستحقّ من فعله الذمّ هو الحسن.

فأمّا القبيح فليس ينقسم في هذا الباب انقسام الحسن، وإن كان ينقسم على وجهٍ آخر

إلى كفر وفسق وصغير وكبير عند بعض الناس.

وأما الحسن فله أقسام خمسة:

فأولها: ألا يكون له صفة زائدة على حسنه، ولا يتعلّق بفعله ذمٌّ ولا مدحٌ، وهذا هو المباح في المعنى، وإن كان لا يُسمّى بذلك إلا إذا علم فاعله أن لا يتعلّق بفعله ذمٌّ ولا مدحٌ، أو دلّ على ذلك من حاله.

وثانيها: أن يحصل للحسن صفة زائدة؛ ليستحقّ لكونه عليها من فعله المدح، ولا يستحقّ ما لا يفعله الذمّ، وهذا هو الذي قد يوصف بأنه ندب ومرعّب فيه.

وثالثها: ما هو بالصفة التي ذكرناها، ويكون مع ذلك نفعاً موصولاً إلى غير فاعله على وجه مخصوص، فيوصف بأنه واجبٌ مضيّق، وذلك نحو ردّ الوديعة بعينها، وردّ عين ما تناوله الغصب.

[ورابعها:.....^١].

وخامسها: ما يستحقّه الذم متى لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه، وهذا الوجه المخير فيه، وذلك نحو قضاء الدين الذي لا يتعلّق بدراهم مخصوصة، ومثاله في الشرع الكفّارات الثلاثة في الإيمان.

ثم الواجب ينقسم قسمة أخرى:

فما كان يختصّ كلّ شخص في نفسه من غير أن يقوم فعل غيره فيه مقامه، فهو الموصوف بأنه من فروض الأعيان.

وما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله، حتى يكون أداء ذلك الغير له مسقطاً عن هذا الفرض، هو الموصوف بأنه من فروض الكفايات.

ومثال الأوّل: أكثر [ما] في العبادات من الصلّاة والصيام وغيرهما.

ومثال الثاني: الصلّاة على الموتى، ومواراتهم، والجهاد وما أشبه ذلك.

^١ لم يرد ذكر للوجه الرابع في الأصل.

فصل

في الدلالة على أن في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح

اعلم أن في الناس من استبعد ذلك، وأدعى أن خلوا الفعل من القبيح والحسن كخلو الشيء من العدم أو الوجود، أو الوجود من القدم والحدوث، والأمر فيه واضح؛ لأن ما تجرد حدوثه لو كان حسناً أو قبيحاً لكان المقتضى مجرد حدوثه، وهذا يوجب قبح كل محدث، وكذلك إن كان حسناً لمجرد حدوثه يجب حسن كل محدث، ولم يكن القبيح بأن يكون كذلك أولى من الحسن، ولا الحسن بأن يكون كذلك أولى من القبيح للاشتراك في الحدوث الذي جعلوه كالعلة، وليس هذا مما ظنوه في الوجود والعدم والحدوث والقدم؛ لأن ذلك إثبات ونفي يتقابلان، ولا واسطة بين نفي الصفة وإثباتها على سبيل التقابل، وكون الشيء حسناً أو قبيحاً يفيد كونه على حكمين، وقد تخلو الذات الواحدة من الحكمين، إذا خلت من أن تكون واقعة على ما يؤثر في كل واحد من الحكمين من الوجوه، وإن استحال خلوها من نفي الصفة وإثباتها.

وليس لأحد أن يقول: ألا حكمتم فيما لا صفة له زائدة على وجوده بأنه عبث، من حيث لا غرض فيه؟

وذلك أن العبث هو ما صرف من الأفعال عن الوجه الذي من حقه أن يوقع عليه، وهذا لا يتم إلا مع القصد وممن هو قاصد، والساهي والنائم يخرج فعلهما عن هذا الوجه، فكيف يكون عبثاً؟

وأما مثال ما يخلو من القبيح والحسن من الأفعال، فهو ما تقدم ذكره من كلام الساهي والنائم، وحركة أعضائه التي لا تتعدى على غيره؛ لأن الكلام إنما يكون له حكم بالقصد، فلهذا لا يقع من النائم الخبير ولا الأمر ولا سائر أقسام الكلام، وكذلك الحركة إنما تكون كسباً بأن نجرب بها نفع أو ندفع بها ضرر، مع ضرب من القصد، فأما ما لا يفتقر إلى القصد أو الاعتقاد في قبحه أو حسنه فقد يقع قبيحاً أو حسناً من الساهي والنائم، وذلك نحو لطمته لغيره، وانقلابه على ما أفسده من متاعه؛ لأن حقيقة الظلم ثابتة في ذلك، ولو أنه حرّك يده على موضع الجرب فالتدبذلك بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسناً، من حيث كان نفعاً، وإن

لم يكن مُنعماً به عليه؛ لأنَّ النعمة تفتقر إلى القصد، إلاَّ أنَّه لا يستحقُّ على القبيح ذمًّا ولا على الحسَن مدحاً؛ لأنَّ استحقاق ذلك مشروطٌ بالتمكُّن من التحرُّز وبالقصد، وهما مفقودان في النائم.

فصلٌ

في ذكر الطريق إلى معرفة القبائح، وبيان ما له يقبح

قد بيَّنا في حدِّ القبيح أنَّه ما استحقَّ به فاعله الذمُّ على بعض الوجوه، وإن شئت أن تقول إذا أردت الشرح والبيان: ما من حقِّه إذا وقع من العالم به، المخلى بينه وبينه استحقَّ عليه الذمُّ.

وقد يضاف إلى ذلك «إن لم يُعلم مانع»، احترازاً من الصغيرة عند من ذهب إلى التحابط والقبيح، وإن وقع من الطفل والبهيمة ولم يستحقَّ به الذمُّ، فإنَّه ممَّا لو وقع من العالم به بصفته لاستحقَّ به، فلم يخرج عمَّا ذكرناه.

والعلم بقبح القبائح: قد يكون ضرورياً، وقد يكون مكتسباً.

وما يعلم باكتسابٍ على ضربين:

أحدهما: مكتسب غير مُستدلٍّ عليه،

والآخر: مستدلٌّ عليه.

فأمَّا ما يعلم ضرورة، فهو العلم بالجملة المتناول لما اختصَّ بطبعه، مثل العلم بأنَّ الظلم قبيح، والأمر بالقبيح وكفر النعمة قبيحان.

والمكتسب الذي لا يدلُّ عليه، هو العلم بأنَّ الضرر المخصوص المعين قبيح؛ لأنَّ متى علمنا في فعل زيد لعمره أنَّه ظلم، فلا بدُّ أن يفعل اعتقاداً لقبحه؛ ليدخل في الجملة المتقرِّرة في العقل، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لدخوله في الجملة المعلومة ومطابته لها. وقد يصحُّ أن يعلم أنَّ في الفعل بعينه، أنَّه على الصفة التي تقرَّر في العقل العلم بقبحها اختصَّ بها تارةً ضرورة، وتارةً باعتبار واكتساب.

فمثال الضرورة: أن يسمع رجلاً يقول لغيره: اظلم فلاناً ويضطرُّ إلى قصده، فنحن

ضرورة [نعلم] أن قوله أمرٌ بالقيح، وكذلك قد يعلم أحدنا في قتله لمن لا يعلمه مستحقاً للقتل أنه بصفة القتل^١.

وأما العلم باعتبار، فهو أن يشاهد زيداً يؤلم عمرواً، فإذا اعتبرنا وعلمنا قبحه^٢، كان العلم بالقيح المعين لا يكون إلا مكتسباً، كما أن العلم بالجملة لا يكون إلا ضرورياً. فأما ما يُعلم قبحه باستدلال، فمثاله الكذب الذي يجزّ به النفع، أو يدفع به الضرر؛ لأنّ المعلوم باضطرارٍ ما هو قُبْحُ الكذب الذي لا يقع فيه خلاف نفعٍ ولا دفع ضررٍ، فإذا اعتبرنا ما له قبح ذلك، وعلمنا أنه إنّما قَبِحَ لكونه كذباً لا لتعزّيه من النفع ودفع الضرر، بدلالة أنه لو قَبِحَ لتعزّيه لجري الصدق في أنه يجب أن يقبح متى كان كذلك، وكان يجب أن يستويا فيما له يختار الأفعال، ولجاز أن يختار العاقل العالم لحالهما الكذب على الصدق، متى توصل كل واحد منهما من النفع إلى مثل ما يتوصل الآخر إليه، كما جاز أن يختار الصدق على الكذب، فلمّا لم يختر ذلك، علّم أن كونه كذباً هو وجه قبحه، فيحمل عليه كل كذب، ويحكم بقبح الجميع.

فأما ٨٢/الكلام فيما له يَقْبَحُ القبيح: فالأصل فيه أن نبين أن القبيح إنّما يختصّ بكونه كذلك، لصفة^٣ فارقت بها ما ليس بقبيح، ثم نبين أنه لا بدّ من وجهٍ يقتضي كونه على تلك الصفة، [و] نبين ما تلك الوجوه التي^٤ تدلّ على الأوّل، أن القبيح إذا كان ممّا يستحقّ به فاعله الذمّ وليس له أن يفعله، وفارق بذلك الحُسن الذي لا يستحقّ به الذمّ ولفاعله أن يفعله، فلا بدّ من صفة اختصّ بها لأجلها وقعت المفارقة، كما قلنا في من صحّ منه الفعل لمّا فارق من تعذّر عليه.

يوضح ذلك: إنّ الجنس الواحد قد يفترق في كونه قبيحاً وحسناً، فلو لم يكن القبيح صفةً فارق بها ما هو من جنسه، لم يكن بالقبح أولى منه.

فأما الذي يدلّ على أنه لا بدّ من وجه، فهو أنه إذا ثبت اختصاصه بصفة في كونه قبيحاً، فلا بدّ من مقتضٍ لتلك الصفة؛ لأنّه [لو] لم يقتضها مقتضٍ لم يكن بالثبوت أولى من

١. في الأصل: المثل.

٢. في الأصل: + و.

٣. في الأصل: لصفته.

٤. في الأصل: الذي.

الانتفاء، ولا بأن يختصّ عنّا أولى من غيرها، ولهذا قلنا: إنّه لا بدّ من وجه يجري مجرى العلة، وإن لم تكن علةً على التحقيق؛ لأنّ العلة هي المعنى المُحدِث الموجب للصفة لغيره، والوجه ما يجب الحكم لأجله وليس لمعنى، فأما الشرط فهو ما تقف الصفة أو الحكم عليه ممّا لا يمكن كونه مقتضياً له، ولهذا كان وجود الجوهر شرطاً في تحيّرّه لما وقف التحيّر عليه، وكان وجود المُدرَك وارتفاع الموانع شرطاً في الإدراك، لما وقف الإدراك عليه، ولم يجز أن يكون ذلك يقتضي كون المدرك مدركاً، لانفصاله عنه.

ولم يبق الآن إلا أن نبيّن الوجوه التي لا تقبَحُ القبائح.

والقبائح على ضربين: عقلي وسمعي.

فالعقلي: يقبح لوجوه^١ معلومة على سبيل التفصيل، نحو كون الظلم ظلماً، والكذب كذباً، ونحو كون الفعل إرادة القبيح، وأمرأً بالقبيح و جهلاً وكفرأً بالنعمة وتكليفأً لما لا يطاق، إلى ما شاكل ذلك.

والسمعي: وإن لم يُعلم وجه قبحه على التفصيل، فمعلومٌ أنّه إنّما يقبح لكونه مفسدة، ويكون كذلك بأن يؤدي إلى الإقدام على القبيح، أو إلى الانتفاء عن الواجب، بأن^٢ يدعو إلى القبيح أو يصرف عن فعل الواجب، إلا الوجه الذي يختصّ به في نفسه.

واعلم أنّ القبيح لا يعلمه قبيحاً، إلا من علم قبّحه إمّا على جملةٍ أو على تفصيل، يدلّ على ذلك إنّما قد نعلم الفعل ولا نعلمه قبيحاً، فمتى علمنا أنّه ظلم أو كفر لنعمة أو غير ذلك من وجوه القبائح، علمنا قبّحه لا محالة، فثبت أنّ وجه القبح لا بدّ من أن يعلمه من علم قبّحه.

والقول في القبائح الشرعيّة كذلك؛ لأنّ الحكيم إذا نهى عنها، دلّ نهيه على أنّ لها وجه قبّح على الجملة، فمن عرف قبّحها بالنهي، لا بدّ من أن يكون عارفاً بأنّ لها على الجملة وجه قبّح، وليس يجري القبيح و وجه قبّحه فيما ذكرناه مجرى المتحرّك، في أنّه قد يعلمه متحرّكاً من لا يعلم^٣ حرّكته لا جملةً ولا تفصيلاً، وذلك أنّ العلم بالحكم إذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثّر فيه، فإنّما يحتاج إلى الاستدلال على أنّ ذلك الوجه هو العلة فيه لا إلى

٣. في الأصل: يعلمه.

٢. في الأصل: فإن.

١. في الأصل: بوجوه.

إثباته، وإذا تقدّم العلم بالصفة أو الحكم، جاز أن يُطلب علته بالاستدلال، فمثال الأول القباح، ومثال الثاني المتحرّك وما جرى مجراه. ولو كان العلم بالحركة مطلقاً، للعلم بأنّه متحرّك، لجرى مجرى القبيح في الحاجة إلى إثباته علّة ومؤثراً، لا إلى إثباته في الجملة. فأما الذي يدلّ على أنّ المقتضى لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه، دون ما يدّعيه المخالف فطريقان:

أحدهما: أن نبتدئ فندلّ [على] أنّ الوجوه هي التي ذكرناها. والطريق الآخر: أن نقسم ما يمكن أن يدّعي في ذلك من الوجوه، ثمّ نبين فساد ما عدا الذي نذكره منها، ونحن نبين الأمرين.

وأما الطريقة الأولى: فالذي يدلّ عليها أننا قد علمنا أنّ العاقل متى علم الفعل ظلماً، علم قبحه وإن لم يعلم شيئاً آخر، ومتى علمه ضرراً مستحقاً أو مؤدياً إلى نفع أو دفع ضرر، أو اعتقد بعض ذلك فيه، لم يعلمه قبيحاً، فلو أنّه قبح بكونه ظلماً ما علم قبحه عند تجرّد علمه بأنّه على هذه الصفة، كما أنّه لم يقبح لحدوثه ولا وجوده ولا لتعلّقه بالفاعل [الذي] لم يعلمه قبيحاً من علمه كذلك، والقول في باب القبائح كالقول في الظلم؛ لأنّ من عرف كون الفعل كفوفاً للنعمة وجهاً، وتكليفاً لما لا يطاق، لا بدّ من أن يعلم قبحه إذا ارتفع اللبس. وليس لأحد [أن] يدّعي: أنّ الظلم إنّما قبح لمعنى يصاحب كونه ظلماً ولا ينفك منه. وذلك أنّه يؤدّي إلى كلّ جهالة، أو إلى أن يجوز في سائر العلل مثله، حتّى يسوغ لقائل أن يقول: إنّ الحركة ليست هي الموجبة لكون الجسم متحرّكاً، لكن الموجب لذلك معنى يصاحبها ولا ينفك منه، وكذلك القول في جميع الموجبات.

على أنّ المعنى المدّعى لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون الظلم هو المحتاج في وجوده إليه، أو هو المحتاج إلى الظلم؛ والأول: يؤدّي إلى جواز وجود ذلك المعنى عارياً من الظلم، وكان لا يمتنع وجوده مع العدل مؤثراً في قبحه.

وإن كان الثاني: فلا بدّ من تجويز وجود الظلم عارياً منه، وهذا يؤدّي إلى أن يكون الظلم على بعض الوجوه حسناً، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإن قال قائل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه، من أن يكون كلّ عاقل علم الفعل ظلماً علمه قبيحاً، وأنّ العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري، والمجبرة تخالف ذلك وتثبت من أفعال الله تعالى ما هو عندكم بصفة الظلم ويبقى كونه قبيحاً، وكذلك عبّاد بن سلمان^١ فإنه ينفي الاعراض عمّا يفعله القديم تعالى من الأمراض، وإن اعتقد حسنه.

وليس لكم أن تدّعوا علينا القول بأنّه تعالى إنّما يُعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، أو من حيث علم أنّهم يكفرون، فيؤول الأمر إلى أنّ فعله لم تثبت له صفة الظلم. لأنّا لانقول ذلك ولا نعتقده، وعندنا أنّه لا تأثير لذنوب آبائهم في عقابهم، وأنّ تعذيبهم يحسن ابتداءً، على أنّا نصرّح بجواز تعذيبه أطفال المؤمنين بل للمؤمنين أنفسهم، وإنّ اعتقادنا حسنة، وكلّ ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح.

قيل له: أمّا الجواب السديد عن هذا السؤال، فهو إنّ العلم بقبح ما له صفة الظلم، على سبيل الجملة التي ذكرناها أو، وجوب حصوله لجميع العقلاء، مرتّب على صفة الظلم المعقولة من الشاهد، لأنّه متى لم يميّز تلك الصفة على سبيل الجملة لم يعلم قبح ما اختصّ بها، والظلم المعقول في الشاهد هو ما وقع منّا، وتعلّق بنا، وانتفت عنه الوجوه المذكورة، من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، وكلّ عاقل يعلم قبح ما له هذه الصفات من الضرر، ٨٣/ إلا أنّ بعضهم ظنّ أنّ لحال الفاعل تأثيراً فيما له يقبح القبيح، فأثبتته قبيحاً ممّن ليس بمالك، وغير قبيح من المالك، وهذا غير ممتنع، لأنّه^٢ العالم بعلة الحكم، وأنها علة لم تفارق العلم بالحكم، والعلم بوجه القبح وإن كان عندنا ضروريّاً على سبيل الجملة، فلا بدّ في العلم بأنّه المؤثّر في القبح من ضرب من الاعتبار والاستدلال، فخلاف المجبرة على هذا غير قادح فيما ادّعيناه من العلم الضروري، وإنّما يتناول ما يُعلم بالاستدلال.

١. هو عبّاد بن سلمان أو سليمان الضمري (الضميرى، العمري)، عدّ في الطبقة السادسة في رجال الاعتزال، و صفه ابن المرتضى بقوله: «له كتب معروفة، و بلغ مبلغاً عظيماً، وكان في أصحاب هشام القوطي، وله كتاب يُسمّى الأبواب تنضد أبوهاشم.

٢. في الأصل: فإنّ.

وإذا بيّنا بما ذكرناه ونذكره، أنّه لا تأثير لحال الفاعل في قبح القبيح، سقطت شبهتهم. وقول عبّاد يضاهاى قول المجبّرة، وإن خالفهم في ضرب من الاعتلال؛ لأنّه اعتلّ في نفي العوض عمّا يفعله الله تعالى من الآلام، بأنّه لو عوّض عن فعله لجاز أن يثبت على خلافه، وخلافه عند التحقيق يرجع إلى تعليل ما له قبح الظلم بخلافهم، وما له يفسد قول الكلّ واحدٌ.

ومما يجاب عن هذا السؤال: هو أنّ المظهر لدفع ما ذكرناه من العلوم بالقباح، إذا اختصّت بالصفات المعيّنة، لا يبلغ في الكثرة إلى حدّ من لا يجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلمه باضطرار، وإظهار خلاف ما يبطن، ومن تحقّق هذا الخلاف منهم. وتفصيله: متى حصلوا كانوا آحاداً يجوز عليهم الإخبار بما يعلمون خلافه، وما استقرّ في العقول كلّها، لا يندح فيه ما جرى هذا المجرى. ألا ترى إنّنا لا نُصدّق من أخبرنا عن نفسه بأنّه يعتقد قبح الإحسان الخالص، أو لا يعلم ما يشاهده مع التفصيل [و] ارتفاع اللبس، من حيث استقرّ في العقول خلاف قوله، وكذلك ما يقوله المجبّرة، إذا بلغ منهم بالغ إلى هذا التفصيل.

ومما يجاب به أيضاً عن ذلك هو: إنّ القوم لم يرفعوا من فعل كلّ فاعل مفارقة الظلم للعدل، والإحسان للإسائة، لكنّهم اعتقدوا أنّ المرجع بهذا الفرق إلى الشهوة والنفار، فأثبتوا الحكم المعلوم بثبوته ضرورةً، وخالفوا فيما يرجع إليه هذا الحكم، وهذا ضربٌ من التفصيل، يجوز دخول الشبهة على بعدها فيه.

فإن قيل: وأيّ شيء يفسد ردّهم ذلك إلى الشهوة والنفار؟

قلنا: بأشياء:

منها: إنّ إطعام العسل المحرور ظلّم له وإسائة إليه، وإطعامه المرطوب إحسانٌ إليه مع تعلّق شهوته^١ جميعاً بهما، فلو كان الفرق بين القبيح والحسن يرجع إلى الشهوة والنفار لاستوى هذان الفعلان، وقد علمنا اختلافهما في العقول.

وأيضاً: لكلّ فاعل أن يُفصّل بين تصرّفه في ملكه، وتصرّفه في ملك غيره، وإن كان

١. في الأصل: شهرتها.

منتفعاً بالجميع ومشتهياً له على حد واحد.

وأيضاً: فإن ما يرجع إلى الشهوة والنفار قد يختلف أحوال العقلاء فيه، ولا يختلف في الفصل بين الظلم والعدل، والإحسان والإساءة.
وأيضاً: فإن الشهوة والنفار يختصان المُدْرَكَات، والاستقباح يتعدّي إلى غير المُدْرَكَات.

ومما أجبته عن هذا السؤال: إن الظلم المعلوم قبحه في العقول هو المعلوم وقوعه، والمجبرة لم تعلم وقوع ما له صفة الظلم منه تعالى، وإنما اعتقدوا ذلك، فلهذا جاز أن يجهلوا قبحه ويعتقدوا حسنه.

وهذا الجواب ليس بصحيح؛ لأنه إذا كان المستقرّ في الجملة قبح ما له صفة الظلم، فلا بدّ ممن اعتقد في فعلٍ من الأفعال له بصفة الظلم - وإن لم يكن كذلك على الحقيقة - من أن يعتقد قبحه، وليس يفتقر في هذا إلى أن يكون عالماً بوقوع ذلك وصفته، بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه. ألا ترى أن الكذب العاري من النفع ودفع الضرر لما كان معلوماً قبحه، وجب فيمن اعتقد في بعض الأخبار الصدق أنه بهذه الصفة، أن يكون معتقداً بقبحه، وكذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع خبراً أصلاً أنه قد أوقعه كذباً، لوجب أن يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته، ولا يراعي في شيء من ذلك أن يكون عالماً، وهكذا القول فيمن اعتقد في بعض الأفعال أنه إحسانٌ - وإن لم يكن كذلك على الحقيقة - من أن يعتقد قبحه، وفي بعض الفاعلين أنه فاعلٌ لما له صفته الإحسان، وإن لم يكن فاعلاً له.

ومما يوضح ما ذكرناه: أن العلم بأن ما لم يسبق المُحْدِث يجب أن يكون مُحْدَثاً، لما كان مستقرّاً في العقول - كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم على الجملة - وجب فيمن اعتقد في ذاتٍ أنها مُحْدَثة، وأن ذاتاً أخرى لم يسبقها في الوجود - وإن لم يكن لاعتقاده^٢ أصل - أن يكون معتقداً حدوث الجميع، ولم يؤثر في وجوب هذا الاعتقاد الثاني أن المعتقد لا أصل له.

١ في الأصل: علم. ٢ في الأصل: اعتقاده.

ومما أجيب به عن ذلك: إنَّ المجبِّرة لم تنف فيما يفعل القديم تعالى - على مذاهبيهم - من الظلم في العباد كونه قبيحاً، واستحقاق الذمِّ به إلى المكتسب دون الخالق، وهذا ممَّا يجوز أن يُدخل الشبهة في مثله؛ لأنَّ العلم الضروري إنَّما يتناول قبح ما له هذه الصفة على الجملة، وأنَّ الذمَّ مستحقٌّ بذلك، ولا يتناول أنَّه يقبح من كلِّ فاعل، بل ذلك مستدلٌّ عليه. وهذا غير مستقيم أيضاً؛ لأنَّ القبيح إنَّما يقبح في العقول من فاعل يستحقُّ الذمَّ به، ولا بدَّ من أن يكون حال الفاعل معقولة على الجملة، وهو من تعلق به ووجب وقوعه بحسب قصده و دواعيه، وهذا التعلُّق بعينه قد اعتقدوه في القديم تعالى على أبلغ الوجوه كلِّها وآكدها، فكيف يصحَّ مع ذلك أن يعتقدوا حسنه من جهته؟

على أنَّ هذا لا يتأتَّى فيما يعتقدون أنَّه تعالى افرد به ممَّا له صفة القبيح، كتعذيب الأطفال وما جرى مجراه، ويكفي الاعتراض بذلك إن صحَّ الجواب عن غيره. ومما أجيب به عن ذلك: إنَّه غير ممتنع في العلم الضروري، أن يكون الله تعالى يحدثه في العقلاء متى خلوا من الشبهة، فمتى أدخلوها على نفوسهم لم يجز إحداثه فيهم، وعلى هذا يجوز أن تكون المجبِّرة صادقة فيما يخبر بها عن نفوسها، وأنَّ العلم الضروري بقبح القبائح حاصلٌ لغيرها ممَّن خلا من الشبهة.

وهذا ظاهر الفساد؛ لأنَّ من كمال العقل عندنا العلم بقبح القبائح، وحُسن الخلق، وجوب الواجب على الجملة، فمن كان عاقلاً من المجبِّرة لا بدَّ من أن يكون عالماً بذلك، والعلم الضروري لا يُنفى بالشبهة، بل هو مانع منها، فكيف يستقيم هذا الجواب؟

فإن قيل: فكيف قولكم في الخوارج [و] قد استحسنوا ٨٤/ قتل من خالفهم، وله على الحقيقة صفة الظلم، وكذلك كثير من العرب في استحسان الغارات^١ وغصب الأموال؟ قلنا: أمَّا الخوارج فإنَّهم اعتقدوا أنَّ مخالفهم يكفر بخلافهم ويستحقُّ القتل، فلهذا استحسنوا قتله، ولو اعتقدوا أنَّه بصفة الظلم لم يجز أن يستحسنوه، وقد بيَّنا أنَّ الاعتقادات في هذا الباب يتبع بعضها بعضاً، وكذلك أيضاً من استحسان الغارة^٢ والغلبة على الأموال من العرب، لا بدَّ من أن يعتقدوا استحقاق ذلك ببعض الأمور، إمَّا بالخلاف أو

١. في الأصل: العادة

٢. في الأصل: العادة.

النفي أو الابتداء بالمعاداة والحرب أو غير ما ذكرناه، وكلّ هذا لا يقدر فيما قرّناه من الأصول.

وأما الطريقة الثانية: في أنّ القبيح لا يخلو من أن يكون إنّما قُبِحَ لما ذكرناه من الوجوه، وهي المبتنية على القسمة، فالذي يُبين صحتّها أنّ القبيح لا يخلو من أن يكون إنّما قُبِحَ لجنسه، أو لحدوثه على وجهٍ سوى ما نذكره من الوجوه، أو لانتفائه، أو لوجود معنًى، أو لانتفاء معنًى، أو لأحوال فاعله - نحو كونه مُحدّثاً مملوكاً مربوباً - أو لأنّه نَهَى عنه وتجاوز بفعله ما حدّ له، أو لما قدّمناه من وجوه القبح - نحو كونه ظلماً وكفراً لنعمةٍ وما أشبه ذلك ونحن نبطل ما عدا ما ذهبنا إليه.

والذي يفسد أن يكون قبيحاً لجنسه: أنّ ذلك يقتضي قُبِحَ كلّ ألمٍ وضرر، وقد علمنا حسن كثير من ذلك.

وليس لأحد أن يدفع تجانس الحسن والقبيح من الضرر، ويدّعي أنّه لا يكون إلاّ مختلفاً؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ التماثل بين الذات لا يقع بالقبح ولا الحسن، ولا بكلّ ما يتجدّد في حال الحدوث، وإنّما يتماثل صفات النفس التي يحصل في العدم والوجود، وكيف يدفع مماثلة الحسن القبيح، وقد علمنا أنّ المُدرك للكذب^٢ لا يفصل بينه وبين الصدق، ويشتهان عليه كما يشته عليه الجوهان والسوادان.

على أنّ نفس الضرر الذي يقع ظلماً، فإنّه^٣ يصحّ حدوثه عدلاً بأن يقارنه بعض ما يُخرج الفعل من كونه ظلماً، فكيف يكون قبيحاً لعينه أو جنسه؟

و بمثل ذلك يبطل القول بأنّه قبيح بوجوده^٤ وحدوثه؛ لأنّه يؤدّي إلى قبح كلّ مُحدّث موجودٍ، ولو قبح لحدوثه - على سوى ما نذكره من الوجوه - لم يمتنع أن يقع على بعض الوجوه - التي نذكرها - نحو كونه ظلماً وكفراً للنعمة إلى ما شاكل ذلك، وإن لم يحدث على ذلك الوجوه الذي أشاروا إليه، فلا يكون قبيحاً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يقبح لانتفائه؛ لأنّ قبحه يختصّ حال الوجود، ويمتنع مع العدم. ولا يجوز أن يقبح لوجود معنًى؛ لأنّه كان يجب أن يكون العلم بقبحه يتبع العلم بتلك

٣. في الأصل: فإن.

٢. في الأصل: الكذب.

١. في الأصل: الصفات.

٤. في الأصل: بوجودها.

العلّة، إمّا على جملةٍ أو تفصيل، ونحن نعلم أنّه متى علمنا قبحه - وإن لم نعلم معنى من المعاني، ولا علّة من العلل - |علمنا علّة قبحه| ولأنّه أيضاً كان لا يمتنع أن يستنفي ذلك المعنى عمّا يقع ظلماً أو كفوفاً للنعمة، فلا يكون قبيحاً، أو يوجد ذلك المعنى في شكر النعمة والإحسان ومعرفة الله تعالى، فيكون الجميع قبيحاً.

وأيضاً: فإنّ الطريق إلى بيان العلل في الأحكام لا يتأتى في القبيح؛ لأنّنا إنّما نثبت العلّة بأن يكون الحكم المعلّل يثبت وينتفي، والأحوال واحدة في ثبوته وانتفائه، فيمتنع تعلّقه ببعض تلك الأحوال، فيفتقر إلى تعليقه بأمرٍ منفصل هو العلّة، وهذا يتعدّر في القبيح؛ لأنّ الحكم الذي هو القبيح لا يكون ثبوته وانتفائه والأحوال واحدة.

وإذا لم يجر أن يقبح القبيح لمعنىٍّ موجود، فأحرى أن لا يكون كذلك لمعنى معدوم! ولأنّ كلّ معنى معقول قد يوجد ولا يخرج الظلم من أن يكون قبيحاً. ولأنّ المعدوم لا يختصّ في حال العدم، ولا يتعلّق بغيره، فلو قبح له الفعل مع عدم الاختصاص، لم يكن بذلك أحقّ من غيره، وكان يجب قبح جميع الأفعال.

فأمّا ما يبطل أن يكون أحوال الفاعل مؤثّرة في قبح القبيح، نحو كونه مُحدّثاً مملوكاً مربوباً، فهو أنّ الأمر لو كان كذلك، لوجب أن تكون أفعالنا كلّها قبيحة، ولا يكون بعضها بالقبح أولى من بعض؛ لأنّ المؤثّر في القبح حاصل، واختصاصه بالكلّ اختصاص واحد. ومما يبطل أيضاً ذلك: أنّه كان يجب ألاّ يعلم قبح الفعل من زيد إلاّ من علم كونه مُحدّثاً مربوباً؛ لأنّ القبيح لا يعلم [كونه] قبيحاً إلاّ بعد العلم بما له صحّ، جملةً وتفصيلاً على ما تقدّم، وهذا يقتضي ألاّ يعرف الدهر به ومن جرى مجراها قبح القبايح.

وأيضاً: فإنّ كون الفاعل مُحدّثاً مربوباً لا تعلّق به بالفعل، وما يؤثّر في قبح الفعل وحُسنه لا بدّ أن يتعلّق به ضرباً من التعلّق، وكيف يوجب ذلك قبح الفعل ويؤثّر فيه، وقد يحصل قبل وجود الفعل ويؤثّر فيه، وقد يحصل قبل وجود الفعل وبعده، ويساوي فيه الجماد والموات، ومن مثال وجه القبح أن يتبعه القبيح ولا يفارقه.

ولا فرق بين من جعل كون الفاعل مُحدّثاً وجهاً بقبح الفعل مع ما ذكرناه، وبين من قال ذلك في كونه جسماً أو محلاً.

فأما ما يدلّ على أنّ القبيح لم يقبح للنهي: فهو أنّ النهي لو كان علّة في قُبْح الفعل، لم يخالف فيه نهينا لنهيه تعالى، وكان يجب أن يكون نهينا موجباً لقبح ما يتناوله، وهذا مضى قبح ما ينهى عنه العباد، ويوجب أيضاً أن يكون الشيء حسناً قبيحاً، بأن يأمر به سرّاً وينهى عنه ناهٍ، ووجب أن يقبح الإيمان وشكر النعمة والإحسان، وينهى عنه تعالى، علّ ذلك فاسد.

وليس لهم أن يفرّقوا بين نهيه تعالى ونهينا في اقتضاء قبح الفعل، كما فرّقنا نحن بينهما في الدلالة على قبحه، وذلك أنّ العلّة لجنسها تؤثر، ونهينا من جنس نهيه تعالى، فيجب أن نهى!

ألا ترى أنّ الكون المخصوص من فعله، لما كان علّة في كون الكائن في جهةٍ مخصوصة، أثر ما يفعله من ذلك الجنس تأثير ما يفعله تعالى، ولم يختلفا في باب التأثير، والدلالة لا يدلّ لجنسها، وإنّما يدلّ لوقوعها على بعض الوجوه، فلا يمتنع أن يكون نهيه تعالى دالاً على القبح دون نهينا، من حيث كان النهي دلالة الكراهة، والحكيم لا يكره إلاّ النجيب، فلهذا فارق نهيه في الدلالة لنهيه من ليس بحكيم مثلاً.

وليس لهم أن يشترطوا في إيجاب نهيه لقبح الفعل، صدوره من ربّ مالك. وذلك أنّه قد يكون ربّاً مالكاً، ولا ينهى عن الفعل، فلا يكون قبيحاً، فيجب أن يكون النهي هو المؤثّر.

على أنّ علّة الحكم ما جاورتها، دون ما تقدّمت عليه، والنهي أقرب إلى القبح من كونه ربّاً مالكاً، ولهذا كان وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرّك متحرّكاً دون وجوده، ولو جاز أن يشترط ذلك في إيجاب النهي منه، لجاز اشتراطه في سائر العلل، نحو الحركة والعلم وما أشبههما.

وأما ما يسأل عنه: من أنّ نهى مالك الدار عن دخولها يؤثّر في قبح الدخول، من حيث كان مالكاً، دون نهى من ليس بمالك للدار؟

والجواب عنه: ٨٥/ إنّه نهى مالك الدار إنّما أثر، من حيث دلّ من حاله على أنّه غير راضٍ بالدخول، وأنّه يضرب به، ونهى غيره ليس له هذا الحظّ، ونهى القديم تعالى عند

مخالفتنا بخلاف ذلك؛ لأنه يؤثر عندهم في القبح ويوجبه، وليس بدلاً على أمر يوجب ذلك والأمر قبح الفعل، ففارق إذن مالك الدار.

وما يدل أيضاً: على أن القبيح يقبح للنهي، أننا قد بيننا أن العلم بقبح القبيح لا يفارقه العلم بوجه القبح، إما على جملة أو تفصيل، فلو قَبَّحت الأفعال النهي لكان من لا يعرف النهي ولا الناهي من الملحدين والبراهمة لا يعرف قبح شيء من القبائح، ولا يفصل بين القبيح والحسن، والمعلوم خلاف ذلك.

ولو جاز أن يدعى أن من ذكرناه غير عالم في الحقيقة بقبح القبائح، وإنما يعتقد ذلك، لجاز أن يدعى مثله في العلم بالفرق بين الأسود والأبيض وجميع المدركات؛ لأن سكون نفس العقلاء إلى الكل على أمر واحد، ولجاز أيضاً أن يدعى فيمن يعرف السمع والنهي مثل ذلك.

وبعد، فلو لم يكن هذا الاعتقاد علماً، لم يكن لعمومه سائر العقلاء وجه؛ لأن من شأن الاعتقاد الذي ليس بعلم - وإنما يقع عن شبهة وما جرى مجراها - ألا تعم العقلاء بأسرهم، ولا وجه يقتضي عموم ما ذكرناه من الاعتقاد، إلا أنه من جملة كمال العقل.

وليس لهم أن يقولوا: إنهم لاختلاطهم بأهل السمع ما اعتقدوا ذلك؟

لأن جميع ما ذكرناه يُسقطه، ولأنه كان يجب أن يعتقدوا بالاختلاط بأهل السمع تحريم الزنا والخمر، وجميع ما يحرمه أهل السمع، ولا شيء دل على ما ذكرناه من أننا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية والشرعية، متى شك في النبوة خرج على طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيات، ولم يخرج عن الاعتقاد بقبح العقليات، بل هي ما كان عليه، فلو كان الشرع موجباً للأمرين أو طريقاً إليهما - لمكان الشك فيه - لشكك فيهما، وبين ما ذكرناه أنه يجب على هذا القول أن يكون العلم بقبح الظلم وقبح شرب الخمر واقعاً من طريق واحد، وهذا يقتضي أن لا يكون أحدهما أجلى من الآخر، كما أن الشخصين متى علما بالإدراك على وجه واحد، لا يكون العلم بأحدهما أجلى من الآخر، وقد علم كل عاقل أن العلم بقبح الظلم أجلى من العلم بقبح شرب الخمر.

ومما يدل على ذلك: إننا قد علمنا أن من دعانا إلى نبوته والنظر إلى علمه، وخوفنا من

الإعراض عن ذلك، يعلم وجوب النظر فيما ادّعاه علينا، وقبح الإعراض قبل أن يعلم النبوة، وعلى هذا الوجه يجب النظر في معرفة الله تعالى عند تخويف الخاطر وما جرى مجراه، فكيف يقال: إن العلم بقبح القبائح يقف على السمع؟
وأيضاً: لو كان النهي موجباً لقبح القبائح، لوجب أن يكون الأمر مؤثراً في حُسن الحُسن، وهذا يقتضي أن لا يحسُن منه تعالى شيء من الأفعال، كما لا يقبح منه شيء، ولا إشكال في كفر من التزم ذلك.

وليس له أن يقول: إن حُسن الفعل يكون للأمر وغيره؛ لأنّه يلزم على ذلك أن يكون القبح أيضاً للنهي وغيره، ولا يعصمهم في نفي القبيح عن أفعاله تعالى قولهم: إنّه غيرٌ منهيّ، ولا له أن يقول: إنّ الفعل يحسن منه تعالى لانتفاء النهي، وذلك وجهٌ في حسنه كالأمر؛ لأنّه لا فرق بين هذا القائل وبين من قال: إنّ الفعل يقبح لانتفاء الأمر، كما يقبح النهي، وهذا يقتضي قبح جميع أفعاله تعالى، ويجب أيضاً حُسن فعل الطفل والنائم والبهيمة لانتفاء النهي، ولو حسنت أفعالهم لم يكن لنا منهم عن كثير منها.
على أنّ انتفاء النهي لو أوجب حُسن الفعل، لم يكن بالحسن من الندب؛ لأنّ تأثيره لا يقتضي هذه القسمة.

وأيضاً: فيجب على هذا القول ألا يقبح منه تعالى التفرد بشيء من القبائح، إذا كان غير منهيّ، وهذا يقتضي تجويز الكذب عليه، وتصديق الكذابين، والأمر بالمفاسد، والنهي عن المصالح، ولا دين يبقى مع تجويز ذلك!

وأيضاً: فقبح القبيح يرجع إلى الفعل، والنهي لا يرجع إليه، فكيف يقتضي قبحه؟
وأيضاً: فإنّ النهي إله | أجزاء كثيرة، ويستحيل في الجملة أن يوجب أمراً واحداً أجزاء كثيرة^١ يرجع إلى الآحاد دون الجمل.

وأيضاً: فإنّ النهي عن الفعل يختصّ حال عدمه، فكيف يؤثّر في قبحٍ لا يحصل إلا في حال وجوده وهذا يقتضي قبح المعدوم!

وأيضاً: فإنّ النهي حروف مختلفة، والمختلف من المعاني لا يوجب حكماً واحداً.

١ في الأصل: لا الانحاف.

وأيضاً: فإنّ النهي قد يحل الضدّ أو غير محلّ الفعل، فكيف فيه القبح، ولا تعلق بينهما. وأيضاً: فلو قَبِحَ الفعل المنهَى، لوجب أن يكون المؤثّر^١ هو الحرف الآخر؛ لأنّ ما يقتضي من الحروف لا يجوز أن يكون مؤثراً، ولو قبح للأخير من الحروف، لقبح لذلك وإن لم يتقدّمه باقي الحروف.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ النهي المؤثّر هو القديم الذي ليس بحروف. لأننا نبيّن فيما يأتي من الكتاب بعون الله، أنّ الكلام لا يجوز أن يكون إلّا حروفاً، وبطلان ما يدّعون من إثبات كلام قديم ليس بحروف.

على أنّ هذا يقتضي أن لا يكون لقبح الفعل مبدأً^٢، كما أنّ عليه لا ابتداء لها. ومما يدلّ أيضاً على أنّ القبيح لا يُقَبِحُ النهي: إنّ ذلك يقتضي ألا يقع القبيح ممّن ليس بمنهَى كالصبي والبهيمة، ويجب لو حاول الصبيّ أن يقتل إماماً ونبيّاً لا يُمنع من ذلك، ولا يلزمنا أن ندفعه عنه!

وإذا بطل كلّ قسم علّقوا به [في إقبح القبائح، أو أمكن تعلقه به، صحّ ما ذهبنا إليه في وجه القبح، وأنّ التأثير هو لها دون غيرها؛ لأنّه إذا كان لا بدّ من أمرٍ، وبطل كلّ ما يقتضيه القسمة إلّا أمراً واحداً^٣، فلا بدّ من تعلق الحكم به.

فصل

في ذكر أقسام الأفعال الحسنة وأحكامها ومراتبها

قد تقدّم من ذكرنا لما ينقسم إليه الفعل الحسن بما يُعني على تكراره، والطريق إلى أنّ ما يحسن من الأفعال، أو تكون له صفة الندب، أو الواجب [الذي] لا بدّ من اختصاصه بصفة، هو ما^٤ أسلكتناه في أنّ القبيح يختصّ، فلا معنى /٨٦/ لإعادته. وقد اختلف فيما له يحسن الحسّن:

فذهب بعض الشيوخ إلى أنّه يحسن لوجهٍ يقع عليه، كما نقول ذلك في القبيح، غير أنّه يقول: متى اجتمع وجه الحسّن ووجه القبح، في الفعل الواحد، كان الحكم لوجه القبح.

٣. في الأصل: لبيدأ.

٢. في الأصل: لأنك.

١. في الأصل: المؤثّر.

٥. في الأصل: و.

٤. في الأصل: أمر واحد.

وقال من تأخر عن هؤلاء: إنَّ الحَسَنَ لا يجوز أن يحسن لوقوعه على وجه؛ لأنَّه كان يجب متى اجتمع فيه وجه القبيح ووجه الحَسَن، أن يكون حسناً قبيحاً؛ لأنَّ علَّة الحكم لا يجوز ثبوتها مع انتفاء الحكم، ولا يجوز تثقيب حكم إحدى العلتين على الأخرى؛ لأنَّ ذلك ينقض كونها علَّة، ويجعل من ذهب إلى ما ذكرناه ما له يحسن الفعل ثبوت غرض منه، وانتفاء وجوه القبح عنه.

والأولى أن يقال: إنَّ الحَسَنَ يحسُن لوقوعه على وجه هو المؤثر في حسنه، لكنَّه إنَّما يؤثر بشرط انتفاء وجوه القبح؛ لأنَّ دخول الشروط بالنفي والإثبات، مع ما في أحكام الأفعال غير منكر، وإنَّما جعلنا الوجه الذي يقع عليه الفعل هو المؤثر في حسنه؛ لأنَّه هو الذي يخصُّه، وجعلنا النفي شرطاً؛ لأنَّه لا يخصُّ الفعل، وجرى ذلك مجرى ما يقوله في كون الحيِّ حياً، واقتضائه كون المُدرَك مُدرَكاً، بشرط انتفاء الموانع.

والعلم بكون الشيء حسناً وندباً وواجباً، قد يكون ضرورياً على الجملة، ويُعلم فيما اختصَّ بالصفة المذكورة المؤثرة في كونه ندباً أو واجباً، أنَّه كذلك باكتساب، وهذا كعلمنا باضطرار على الجملة؛ فإنَّ الإحسان الخالص له صفة الندب، وأنَّ ردَّ الوديعة واجب، وكذلك شكر النعمة وقضاء الدين، فمتى علمنا في الفعل المعين أنَّه بصفة الإحسان، علمنا حسنه، وأنَّ له صفة الندب باعتقادٍ يفعله يطابق الجملة المتقرّرة في العقل، وكذلك متى علمنا في الفعل له شكر النعمة و ردَّ الوديعة، فعلنا اعتقاداً لوجوبه، ويكون ذلك الاعتقاد ملماً، لأجل الجملة المتقرّرة في العقل، وهذا قد تقدّم شرحه عند بياننا الطريق إلى معرفة القبائح، وما يُعلم بالسمع وجوبه أو كونه ندباً يدخل فيما ذكرناه، ويجري مجرى ما علم بالسمع قبحه؛ لأنَّ الحكيم إذا أوجب شيئاً علم أنَّه لا بدَّ من وجه وجوب على الجملة، فإنَّ كان الفعل ممّا إن كان واجباً فلوجه تعيُّنه، يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه بيجاب الحكم^٢، وعلم وجوبه مطابقة ما في العقل، وإن كان ممّا يجب لوجوه شيء، علم أنَّه لا بدَّ من ثبوت بعضها فيه.

وقد قيل: إنَّ في الواجب ما يحمل بالاستدلال على غيره، كنحو حمل التوبة في

٢. في الأصل: العلم.

في الأصل: بياناً.

الوجوب على الاعتذار، فيما جرى مجرى ما ذكرناه في الكذب، المختصّ بنفعٍ أو دفع ضرر، إذا حُمِلَ في باب القبح على الكذب العاري من ذلك.

والطريق إلى أن الواجب وجميع ضروب الأفعال الحسنة، لم يكن كذلك لجنسها ووجودها، أو وجود معنيٍّ، أو عدم معنيٍّ، أو للأمر، أو لأحوال فاعلها، وأنها إنما كانت كذلك الوجوه التي تعلق عليها الأحكام نحو كونها إحساناً.

وأيضاً: فإن شكر النعمة إلى ما شاكل ذلك، هو ما بيّناه في باب الكلام في القبائح، فلا معنى لإعادته.

وكذلك الكلام في أن من علم وجوب الفعل وكونه ندباً، فلا بدّ من أن يكون عالماً بما له كان كذلك، إمّا على جملةٍ أو تفصيل.

فصل

في بيان أنه تعالى قادرٌ على ما لو وقع لكان قبيحاً

الذي يدلّ على ذلك أن كون القادر قادراً، إنّما يتعلّق لأحداث الأجناس، وكونه قبيحاً لا مدخل له فيما يتعلّق به القدرة. ألا ترى أنه قد يكون قبيحاً لانتفاء أمورٍ، إمّا من جهته أو جهة غيره؟ نحو الظلم الذي يقبح، لانتفاء المنع ودفع الضرر والاستحقاق، فمن قدر على الجنس، قدر أن يوجد وإن خلا ممّا ذكرناه؛ لأنّ خلوه لا يُغيّر حال القادر، وكيف يُغيّره وكونه ظملاً لا تعلق له بأحوال القادر زائدة على كونه قادراً، حتى يصحّ أن يقال: إنّه تعالى ليس على تلك الأحوال، وإنّما المرجع به إلى انتفاء أمور لا تتعلّق القدرة بها.

وأيضاً: قد ثبت أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضدُّ، وهو تعالى قادرٌ على أن يفعل فينا العلم به تعالى وبصفاته، فيجب أن يكون قادراً على ضدّ ذلك وهو الجهل القبيح، وكذلك هو قادرٌ على خلق الشهوات في أهل الجنة لما يدركونه، فيجب أن يكون قادراً على خلق النار بدلاً من ذلك، وهو ظمٌ قبيحٌ.

وأيضاً: فقد ثبت أنّ القادر على الشيء، يجب أن يكون ممّن يصحّ أن لا يفعله، ليخرج من حكم المضطرّ ومن ليس بقادر، وهو تعالى قادرٌ على إثابة المطيع وإعادته، فيجب

أن يكون قادراً على أن لا يفعل ذلك، وترك فعل الواجب كالقبيح ممّا هرب منه المخالف. وأيضاً: فقد ثبت كونه تعالى قادراً على تعذيب مستحقّ العذاب، كالكافر وغيره ما لم يتب، فإذا تاب يجب أن يكون على ما كان عليه من كونه قادراً على عقابه، وما يقع بعد التوبة هو الظلم القبيح.

وإنما قلنا: إنّ التوبة لا يُخرجه من كونه مقدوراً لها، لو أخرجته من المقدور وأحالت وجوده، لا مشترك كلّ القادرين في ذلك، ولجرت التوبة مجرى وجود المقدور، أو يقتضى وقته، أو وجود سببه، أو يقتضى وقت سببه.

وأيضاً: فإنّ القادر بنفسه أو كرهاً. فيما لا يتعلّق به من القادر بقدرته، ولهذا قد [يوجد] أجناسٌ يقدر عليها، ولم يتناه مقدوره من الجنس الواحد وبالوقت والمحلّ، قادراً عليها؛ لأنّ حاله لم يزد في ذلك [و] لم ينقص، سواء رجع كونه قبيحاً قادراً إلى جنس أو ضرب أو وجه، وهذا يقتضى كونه قادراً على ما لو وقع لكان قبيحاً؛ لأنّ القادر بقدرته يقدر على ذلك.

وأيضاً: فليس يخلو القبح من أن يكون جنساً مخالفاً للحسن، أو يكون الجنس واحداً و يرجع القبح إلى ضروب الجنس:

والأوّل: يقتضى كونه تعالى قادراً عليه؛ لأنّه من حيث كان قادراً لنفسه يجب أن يقدر على جميع الأجناس.

فإن كان الثاني: فمن شأن القادر على الجنس أن يقدر على كلّ ضروبه والوجوه التي يقع عليها، والآيقع في ذلك اختصاص بين القادرين، وإن كان في القدر على الأجناس اختصاص، وكلّ ذلك يصحّ كونه تعالى قادراً على ما لو وقع لكان قبيحاً.

وأقوى ما تعلّق به النظام ومن وافقه في نفي كونه تعالى قادراً على القبيح قولهم إن^٢ إثباته قادراً على ذلك، يقتضى جواز وقوعه منه، فإذا علم أنّه تعالى لا يفعله، كان ذلك دلالة على أنّه ليس بقادرٍ عليه، كما أنّ الجمع بين الضدّين لمّا لم يكن مقدوراً، لم يجز وقوعه.

٢. في الأصل: أو.

١. في الأصل: قدر.

وقولهم أيضاً: لو كان الظلم في مقدوره، لكننا متى قدرنا وقوعه، لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون دالاً على كونه جاهلاً أو محتاجاً، أو لا يكون دالاً على ذلك؟ فإن دلّ على ما ذكرناه، وجب /٨٧/ كونه تعالى على إحدى هاتين الصفتين. ألا ترى أن أحدنا متى وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أن زيداً في الدار، وجب أن يكون زيد في الدار؟

وإن كان لا يدلّ الظلم منه على ما ذكرناه، وجب أن لا يدلّ وقوع الظلم الواقع من أحدنا على أنه جاهلٌ أو محتاجٌ.

وليس لأحد أن يمتنع من الجواب عن ذلك، بأنه يدلّ أو لا يدلّ؛ لأنه نفي وإثبات بلا واسطة بينهما، ولا له أن يقول: إن النفي والإثبات إذا لم يتقابلا يرجعا إلى أمر واحد؛ لأنّ الظلم المقدّر وقوعه لا يخلو لو وقع ونظر ناظر فيه، بأن يُفضي نظره إلى العلم بأنّ فاعله محتاجٌ أو جاهل، أو لا يُفضي إلى ذلك، فبان أنّ النفي والإثبات هاهنا متقابلان وراجعان إلى ذاتٍ واحدة.

والجواب عن الشبهة الأولى: إنّنا لا نقول: إنّ القبيح منه تعالى جائز، وإن كان قادراً عليه؛ لأنّ لفظة «الجواز» حقيقة في الشكّ، وإن استعملت في غيره، وإذا علمنا بالدليل القاطع أنه تعالى لا يفعل القبيح، لم يطلق من الألفاظ ما يقتضي الشك في ذلك، فإنما استعملت لفظة «الجواز» [في] الصحّة التي معناها نفي الاستحالة؛ لأنه كان يؤدي إلى صحّة إطلاق القول بأنّ الله تعالى يجوز أن يكون عالماً، وأنّ النبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلّم - يجوز أن يكذب، ولما ذكرناه أخيراً يفسد أن يكون معنى «الجواز» معنى القدرة.

فأمّا إطلاق القول بأنّ القبيح صحّ منه، فإنّنا نجيب السائل عن ذلك: بأنّك إن أردت بالصحّة القدرة، فهو يصحّ منه.

وإن أردت الجواز، فأمّا نمنع منه لما تقدّم، وليس يجب إذا علمنا بالدليل في بعض الأفعال أنه لا يقع، وامتنعنا من جواز وقوعه والشك في ذلك من حاله، أن نقضي بأنه غير مقدور، ولأنّ هذا يقتضي أن يكون غير قادر على ما علم أنّه لا يفعله، ولو جب أن تكون

الملائكة والأنبياء لا يتقدرون على المعاصي من حيث علم أنهم لا يفعلونها، وأن يكون الملجئ إلى الفعل لا يقدر على خلافه.

على أن كون بعض الفاعلين ممن لا يفعل أبداً القبيح ولا يختار إيجاده، ولو أوجب كونه غير قادرٍ عليه، لوجب متى علمنا أن أحدنا لا يختار القبيح في وقتٍ واحدٍ وأوقات قصيرة، ألا يكون قادراً عليه؛ لأنه ما اقتضى خروج القادر من كونه قادراً لا يختلف، طال وقته أو قصر، كسائر ما تقدم ذكره من وجود المقدور وتقصي وقته. وعلى هذا صح كون القادر قادراً على الضدين، وإن لم يصح أن يفعلهما معاً.

فأما ما اعترضوا به من الجمع بين الضدين، فأننا لم ننف كون ذلك مقدوراً، من حيث لم نُجز وقوعه، من حيث علمنا استحالته في نفسه.

والجواب عن الشبهة الثانية: إن العبارات قد تدخلها الصحة والفساد، وما علم بالأدلة لا يجوز أن يدخله الفساد، فيجب فيما دلت عليه الدلالة أن نجتنب من العبارات ما يقتضي فساده، فلو قلنا: إن وقوع الظلم منه تعالى يدل على جهله أو حاجته، لوجب أن يكون على إحدى هاتين الصفتين، وإن لم يفعل الظلم، وما علمناه من كونه عالماً غنياً يمنع من ذلك، وإن قلنا: إنه لا يدل، نقض هذا القول دلالة الظلم في الشاهد على جهل فاعله أو حاجته.

وإن قلنا فراراً من ذلك: إنه غير قادر على الظلم، نقض ما علمناه بالأدلة من كونه قادراً على ذلك، فاقصرنا على القول بأن الظلم لو وقع منه لكان ظالماً ولاستحقّ الذم؛ لأن ذلك كالموجب عن الظلم، ولا يؤدي إطلاقه إلى نقض الأدلة.

ولابد لمن سأل عن ذلك من التعويل على مثل جوابنا، إذا سأل عن المَلَك إذا فعل ما يقدر عليه من المعصية، هل يكون خبره تعالى عن أنه لا يفعلها صدقاً ودلالة أو لا يكون؟

فإن قيل: إنه دلالة على أنه لا يفعل، وقد فعل!

وإن قلنا ألا يكون دلالة، فإنه أيضاً فاسد.

وكذلك إذا سأل عن القديم تعالى أو^٣ علم خلاف ما علم أنه يفعله، لكان يخرج من

٣. في الأصل: لو.

٢. في الأصل: فإن.

١. في الأصل: علمت.

كونه عالماً، أو يكون على ما كان عليه من العلم.
 أو سئل عن الرسول عليه السلام، أو ^١خبر أن بعض الدور لا تدخلها امرأة، فقال: و لو دخلتها امرأة لكان دخولها مكذباً لخبره، ومبطلاً لعلمه، أو موجباً لكون المرأة رجلاً.
 ولهذه المسائل [وجوه] كثيرة، ولا بدّ فيه من جوابنا، والامتناع عن الجواب ممّا ينقض المعلوم، وهذا هو جواب أبي علي.

وممّا يوضحه ويكشف عن معناه أنّ الأمر المقدّر ينقسم على وجهين؟
 فمنه ما يكون الإخبار عنه بالتقدير مفيداً فيه [أو] في غيره، فما أفاد في نفسه صحّ الجواب عنه بالنفي أو الإثبات، وما يفيد في غيره يجب أن يتأمل حاله، ويجب بما يطابق حاله، ويمتنع ممّا لا يطابق.

فمثال الأول: وهو المفيد في نفسه، أن يقال: أتجزون وصف زيد بالقدرة، على أن يفعل اعتقاداً؛ لأنّ السماء تحته، أو لا تجزون ذلك في جوابنا جوازه؛ لأنّ الاعتقاد لا يفيد في الغير أنّ معتقده على ما هو به؟

ولو قال بدلاً من ذلك: أفتصفونه بالقدرة على أن يفعل علماً بأنّ السماء تحته؟
 لامتنعنا من حيث كان العلم يفيد في المعلوم [أن] يقتضي تعلّقه بالشيء على ما هو به.
 فأما القسمة بالنفي والإثبات، ^٢إنّما يصحّ في الأمور المعلومة الثابتة، فأما ما ليس بثابتٍ ممّا يقدر، فقد يقدر على وجه يجري فيه مجرى الثابت المعلوم.

وربّما قدّر على وجهٍ لا يلحق بالمعلوم في صحّة القسمة بالنفي والإثبات؛ لأنّ ما يقدره يختلف حاله بحسب ما يلحق به ويضمّ إليه من الكلام، فالتقدير المجرد يجري مجرى الثابت المعلوم، كقولنا للكلابي، لو كان لله تعالى علمٌ لوجب أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإن كان موجوداً ووجب أن يكون قديماً أو محدثاً.

وإنّما لحق هذا المقدّر بالثابت من حيث تجرّد عن أمرٍ تتغيّر عن حاله، فأما إذالم يتجرّد التقدير، لم يمتنع أن يكون النفي أو الإثبات فيه متعذراً، لما ضمناه إليه في الكلام. ألا ترى أنّنا نقول في الجوهر الموجود أنّه في كلّ حالٍ لا يخلو من جواز كونه في جهةٍ بدلاً من

١. في الأصل: لو.

٢. في الأصل: + و.

غيرها، أو أن يكون ذلك غير جائز عليه، فيوجب أمّا النفي أو الإثبات لتقابلهما، وكذلك لو قدرنا في الجوهر المعدوم الوجود، لكانت هذه القسمة صحيحة فيه؛ لأننا قدرنا تقديرًا مجردًا خاليًا مما يمنع من دخول النفي والإثبات.

فلو قيل لنا: فلو كان الجوهر الموجود قديماً، لكانت القسمة التي ذكرتموها تصحّ فيه؟ لامتنعنا، من حيث أننا متى قلنا: يجوز كونه في كلّ حال في جهةٍ بدلاً من الأخرى، نقض ذلك كونه قديماً؛ لأنّ القديم لا يجوز أن يتردّد فيما لم يزل بين صفتين ضدّين، وإن قلنا: ٨٨/ لا يجوز، نقض ما علمناه من أنّ التحيّر يُصحّح كون الجوهر في الجهة بدلاً من الأخرى، وإنّما فارق هذا التقدير لما تقدّم، من حيث تجرّد [عن] الأوّل، وانضمّ إلى الثاني ما يمنع من الجواب فيه بالنفي والإثبات، وعلى هذا يصحّ ما قدّمناه من الامتناع من الجواب في دلالة الظلم؛ لأنّه تقديرٌ بني على ما لا يمكن معه النفي ولا الإثبات على ما تقدّم كشفه.

وقد كان أبو هاشم يختصّ بجواب آخر عن هذا السؤال فيقول:

لا يجوز القول بأنّ الظلم لو وقع منه تعالى لدلّ على جهله وحاجته؛ لأنّ ذلك تعليقٌ للمحال الذي هو الجهل والحاجة، والجائز هو وقوع الظلم، ولا يجوز القول بأنّه كان لا يدلّ؛ لأنّه تعليقٌ للمحال، وهو رفع دلالة الظلم متى كان الأوّل مستحيلاً، فالجائز هو وقوع الظلم، ومن شأن ما تعلّق بغيره إذا كان القصد به الإخبار لا الاعتبار والنفي، أن يكون له ثاني متى كان الأوّل، وإذا كان الثاني مستحيلاً، كونه على كلّ حالٍ - وقع الأوّل أم لم يقع - لم يجز تعليقه به على جهة الإخبار؛ لأنّ فائدة التضمّن والتعليق يبطل، ولهذا لا يصحّ قول القائل «لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضاً»، وتعليق الشيء بغيره على جهة الإخبار يخالف ذلك؛ لأنّه يصحّ القول للمجبّرة بأنّ القديم تعالى لو فعل القبيح لكان جاهلاً أو محتاجاً، لأنّ الغرض بذلك نفي فعل القبيح عنه، كلما انتفت الحاجة والجهل، وقد تعلّق على هذا الوجه الضدّ المحال للمحال.

فنقول: لو جاز وجود ما لا يتناهى في الماضي لجاز في المستقبل، وأن يبتدئ أحدنا

فيفعل فعلاً بعد أن يفعل ما لا يتناهى، والغرض بذلك نفي الأمرين، وكذلك يجوز على جهة النفي والتبعيد تضمين الجائز بالمحال، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^١ وكل ذلك مفارقٌ تعليق الشيء، غير أنه على جهة الإخبار.

ومما يُجاب به عن السؤال أن نقول: لو وقع الظلم منه تعالى، لما كان يدلّ على جهل ولا حاجة فيه تعالى؛ لأنّ الظلم إنّما يدلّ على أحد الأمرين، متى علمنا أنّ الغنيّ العالم لا يختاره، فإذا قدرنا وقوعه من عالمٍ غنيّ، فقد أخرجناه من كونه دالّاً، وجرى هذا القول مجرى من قال لنا: «لو ظهرت المعجزات على يد الكذابين أكانت تكون دلالة على صدق من ظهرت عليه؟» فالجواب أنّها حينئذٍ لا تدلّ على الصدق.

ولأنّها إنّما تدلّ على ذلك متى علمنا من حالها أنّها لا تظهر على الكذاب، فإذا قدرنا ما يخالف ذلك، فلا بدّ من الجواب بأنّها لا تدلّ؛ لأنّ الجواب إنّما يكون بحسب السؤال، فكذلك إنّما نقول في المحكم من الأفعال، إنّّه دلالة على أنّ فاعله عالم، متى علمنا أنّه لا يظهر من [غير] العالم، فلو قال لنا قائل: «فلو ظهر المحكم ممّن ليس بعالم، لكأن يكون دلالة على علم فاعله؟» لكان الجواب أنّه لا يكون دلالة بهذا التقدير.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن يُنتقض دلالة الظلم على الجهل والحاجة؟ لأنّ ذلك لا يلزم، من حيث أجبنا بأنّه لا، يدلّ بتقدير ليس يقتضي إخراجاً عن كونه دلالة.

وإذا سلنا عنه سؤالاً مطلقاً غير مقدّر بما ينقض دلالته، وقلنا: إنّّه دالّ، كما أنّ من سأل عن المعجز هل يدلّ على صدق من اختصّ به؟ فلا بدّ من الجواب بأنّه دالّ. وإن كان إذا سأل عن هذا الوجه المتقدم فقليل: فلو ظهر على الكذاب؟ لكان قد أجاب بأنّه لا يدلّ، ولم ينقض ذلك دلالة المعجز على الصدق! وهذا جواب أيضاً واضح.

وإذا كنّا قد ادّعينا في هذا الفصل أنّه تعالى قادرٌ على جميع أجناس المقدورات، فلا بدّ من الدلالة على ذلك.

فصل

في أنه تعالى يَقْدِرُ على كلِّ جنسٍ من المقدورات

لنا في هذا الباب طريقتان:

أحدهما: أن نبيِّن على سبيل الإجمال [دلالة على أنه تعالى قادر على كلِّ الأجناس في الجملة.

والطريق الآخر: أن نبيِّن على سبيل التفصيل والتعيّن، أنه تعالى قادرٌ على كلِّ جنس منها.

والذي يبيِّن الطريقة الأولى: أنه قادرٌ، وما اقتضى تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعضٍ غير ثابت فيه؛ لأنّ الذي يقتضي تخصيص الأجناس هو القدرة، كما أنّ الذي يقتضي اختصاصها في التعلُّق بجزء واحد، والوقت والمحلّ والجنس واحد، هو كونها قدرة، وإلاّ فالقادر من حيث كان قادراً لا يقتضي الاختصاص بجنسٍ دون جنس، كما لا يقتضي الاختصاص بقدر دون قدر، ولهذا قدر القادر ممّا في الوقت والمحلّ الواحد من الجنس الواحد، على الأجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره، وفارق في ذلك القدرة التي تختصّ على الشروط التي ذكرناها بالجزء الواحد.

وإذا ثبت أنه لا مقتضي لذلك في الأقدار والأعداد، وجب أن يقدر على كلِّ جنسٍ، كما وجب كونه قادراً على ما لا نهاية له من الأعداد.

والذي يبيِّن صحّة هذه الطريقة: إنّ حال القادر لنفسه أقوى من حال القادر بقدرة، ولهذا قدر على ما لا يتناهى من الجنس الواحد، والوقت والمحلّ واحد، وقدر على أجناس لا يقدر عليها القادر ممّا، وإذا كانت له المزية علينا، وجب أن يكون قادراً على أجناس مقدراتنا.

يوضّح ذلك: إنّ القدر كلّها مشتركة في التعلُّق بأجناس مخصوصة، ولا يصحّ اختلاف حالها في ذلك، وقد ثبت أنه تعالى قادرٌ على بعض الأجناس التي يتعلّق بها القدر، فيجب أن يكون قادراً على سائر الأجناس التي يتعلّق بها القدر؛ لأنّ حاله تعالى إن لم تزد على حالها لم تنقص.

وأما الطريقة الثانية: فالذي يبيتها أنا قد علمنا أن أجناس المقدورات على ضربين: أحدهما: يختص هو تعالى بالقدرة عليه، ولا يدخل تحت قدر العباد، وهذا ممّا لا شبهة فيه؛ لأنه لو لم يكن مقدوراً له تعالى والعباد لا يقدرون عليه، لخرج من أن يكون مقدوراً في نفسه.

والضرب الآخر: هو ما يقدر العباد على جنسه، وفيه الشبهة، ونحن نبين أنه تعالى قادر عليه جنساً.

أما الأكوان: فلا بد من كونه تعالى قادراً عليها، لقدرة على الجواهر المضمّنة وجودها، و ألا يصح أن يوجد الجواهر إلا بأن يوجد الجوهر، و يفعل بعض القادرين ممّا الكون فيه، وذلك أن كلامنا في أول جسمٍ يخلقه الله تعالى؟

وهذا السؤال لا يتأتى فيه، على أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل الكون في غيره إلا متولداً عن الاعتماد، والاعتماد إنما يولد الكون في غير محلّه، بشرط تقدّم مماسّة محلّه لمحلّ الكون، بدلالة أن المماسّة لا بدّ منها حتى يتولّد الكون عن الاعتماد، فأما أن يكون شرطاً في وجود الكون، أو توليد الاعتماد - ولو كانت شرطاً في وجود الكون - لما صحّ وجوده في الجزء المنفرد /٨٩/، فيجب أن يكون شرطاً في كون الاعتماد مولداً، وقد علمنا أن الاعتماد يجوز عدمه في الثاني مع حصول مسيبيه، فبطل أن يكون مماسّة محلّ الاعتماد لغيره في حال التوليد هي الشرط، وثبت أن المماسّة تجب حصولها في الابتداء بين محلّ الاعتماد ومحلّ الكون، وهذا يقتضي مماسّة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم. على أن من جعل الشيء على صفته، يجب عن علّة، فلا بدّ من كونه فاعلاً لتلك العلّة؛ لأنّ معلول العلّة لا ينفصل منها، فمن أوجد الجوهر في جهة، لا بدّ من أن يكون هو الفاعل، لما به يكون في تلك الجهة، وهذا واضح.

وإذا ثبت أنه تعالى قادرٌ على الكون، لكانت الأكوان متضادةً ومتماثلة، وقد صحّ أن القادر على الشيء قادرٌ على مثله وضده في الجنس، فيجب أن يكون تعالى قادراً على جميع أجناس الأكوان.

فأما التأليف: فيجب تعالى كونه قادراً على جنسه من وجهين: أحدهما: إن أول حيّ خلقه الله تعالى، لا بدّ أن يكون تأليفه من فعله؛ لأنّ لا قادر سواه. والوجه الثاني: إنّه إذا قدر على الكون والكون يوئد التأليف، ومن شأن القادر على السبب أن يكون قادراً على المسبّب، فيجب أن يكون قادراً على التأليف من حيث قدر على سببه، وبهذا يُعلم أنّه تعالى قادرٌ على الألم واللذة؛ لأنّ الكون يوئدهما. وأما الاعتمادات: فيجب أن يكون تعالى قادراً عليها؛ لأنّها تولد الأكوان، ومن حقّ القادر على الشيء على جهة الابتداء أن يقدر عليه على جهة التوليد، وكما أنّ من قدر على السبب أن يقدر على المسبّب، وكذلك يجب فيمن قدر على المسبّب أن يقدر على السبب.

وأيضاً: فإنّ الرطوبة مضمن وجودها بوجود الاعتماد اللازم سفلاً، فلا يخلو أول حيّ يخلقه الله تعالى من ذلك، فيجب أن يكون هذا الاعتماد مقدوراً له، والقادرُ على الشيء يجب أن يكون قادراً على الأصوات والحروف؛ لأنّها يتولّد عنه إذا كان على وجه المضادة، وإذا قدر على الحروف، فهو قادر على الكلام؛ لأنّ ذلك ليس بأكثر ممّا له نظامٌ مخصوص من الحروف، ويجب أن يكون قادراً على جنس الكلام ونوعه، سواءً قيل: إنّه متضادٌّ أو لم يقل ذلك فيه.

فأما الاعتقادات والعلوم: فيجب كونه تعالى قادراً عليها؛ لأنّه المختصّ بخلق كمال العقل، وسائر العلوم الضرورية فينا؛ ولأنّ معارف أهل الآخرة - على ما سندلّ عليه بمشيئة الله - لا تكون إلاً ضروريةً من فعله تعالى.

وإذا ثبت كونه قادراً على هذه العلوم، وجب أن يكون قادراً على جنس الاعتقاد؛ لأنّ كلّ من قدر على إيجاد الشيء على وجه زائد على الوجود، كان قادراً على مجرد إيجادها، ويجب أن يكون قادراً على الجهل؛ لأنّ القادر على الشيء قادر على ضده، والعلوم وإن كانت أجناساً مختلفة، من حيثُ كان الاعتبار في تماثلها التعلّق المخصوص، فالكلّ نوعٌ واحد لا يشتركه في قضية واحدة، ومن حقّ القادر على الشيء أن يكون قادراً على نوعه، كما يجب ذلك في الجنس والضدّ.

وإن كان السهو معني، فيجب أن يكون جلّ وعزّ قادراً عليه لأمرين:

أحدهما: إنّ العباد لا يجوز أن يقدروا عليه.

والآخر: لأنّه قادر على العلم الذي هو ضدّه.

فأمّا الظنّ: إن كان من جنس الاعتقاد - كما ذهب إليه أبو هاشم - فيجب أن يكون مقدوراً له من حيث كان قادراً على الاعتقادات.

وإن كان جنساً يخالف الاعتقاد، وجب أن يكون تعالى قادراً عليه؛ لأنّه على هذا المذهب ضدّ العلم، والقادر على الشيء قادر على ضدّه.

فأمّا النظر: فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه، من حيث كان قادراً على أن يحدث فينا العلوم، وفي العلوم ما يصحّ أن يتولّد عن النظر، ومن قدر على إيجاد الشيء مبتدأً، صحّ أن يوجدّه متولّداً، إذا كان ممّا يصحّ أن يقع كذلك.

فأمّا الإرادة: فيجب أن تكون مقدورة له؛ لأنّ ما يفعله العالم لا بدّ من أن يريدّه، إذا لم تكن إرادة، ولأنّ التكليف لا يتمّ إلا بالإرادة، ولأنّ الثواب لا يكون كذلك، إلاّ بأن يقصد به وجه التعظيم.

وإذا ثبت أنّه قادرٌ على الإرادة، وجب أن يكون قادراً على سائر أجناسها، لأنّ من قدر على الشيء قدر على نوعه على ما تقدّم، ويجب أن يكون قادراً على الكراهة؛ لأنّها ضدّها. وأما التمنيّ: فإن كان قولاً، فيجب أن يكون قادراً عليه؛ لأنّه قادرٌ على الكلام.

وإن كان معنيّاً مخصوصاً في القلب، فالطريق إلى كونه قادراً عليه السمع.

وإما الندم: أصحّ المذاهب أنّه جنسٌ برأسه سوى الاعتقاد، والطريق إلى كونه مقدوراً له تعالى هو السمع، متى سلكتنا هذه الطريقة دون التي تقدّمت، وليس بمنكر أن يُستدلّ بالسمع على ذلك؛ لأنّه يمكن معرفة السمع مع الشك في أنّ الندم مقدورٌ له وكذلك التمنيّ، إن كان جنساً غير القول.

يتلوه فصل في «الدلالة على أنّه تعالى لا يختار فعل القبيح» في الجزء الثالث.

فرغ من نسخه في رابع شهر ذي قعدة الحرام سنة ١٠٣٧ هجرية، والحمد لله ربّ العالمين، والعاقبة للمتقين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، وحسبنا الله كافياً ومعيناً وأميناً وهادياً ونصيراً، حسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم

الجزء الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وبه تقتي

فصل

في الدلالة على أنه |تعالى| لا يختار فعل القبيح

الذي يدلّ على ذلك أنه تعالى عالمٌ بقبح القبيح، وبأنّه غنيٌّ عنه؛ لأنّه عالمٌ بنفسه على ما تقدّم، فلا بدّ من كونه عالمًا بجميع المعلومات، ومن جملتها فعل القبيح، وأنّه تعالى غنيٌّ عنه، ومن كانت هذه حاله لا يجوز أن يختار القبيح؛ لأنّ علمه بما ذكرناه صارفٌ له عن فعله.

يدلّ على ذلك: إنّ أحدنا متى استغنى عن الكذب، بأن علم أنّ ما يصل به إليه بعينه بالصدق، وكان عالمًا بقبح الكذب، وبأنّه غنيٌّ عنه، لا يجوز أن يختاره على الصدق. فإن قيل: دلّوا على أنّ أحدنا يصحّ أن يستغني بالصدق عن الكذب، مع أنّه لا ينفك من الحاجة؟

قلنا: قد يستغني أحدنا عن الشيء على وجهين:

أحدهما: بأن يكون ممّا لا ينتفع به ولا يدفع به ضرراً.

والوجه الآخر: أن يكون له فيه نفعٌ يمكنه الوصول إليه بعينه بغيره، ولهذا يصحّ القول بأنّه يستغني بإحدى يديه في حمل الجسم الخفيف عن الأخرى، وإحدى عينيه في النظر

إلى الجسم العظيم عن الأخرى، وهذا ثابت فيما قدرناه من الكذب والصدق إذا تساويا فيما يوصلان إليه من النفع.

على أن هذا أكد فيما نحتاج إليه؛ لأنّ أحدنا إذا كان - مع أنّ الغنى لم يثبت له بإطلاق - مع أنّه لا ينفك من الحاجة، لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق، وهذه حالهما فمن يكون مستغنياً عن الحقيقة ولا يجوز الحاجة عليه أولى بذلك.

فإن قيل: دلّوا على أنّ من كانت حاله ما ذكرتم لا يختار القبيح؟

قلنا: العلم بذلك ضروري لا يشتبه على عاقل، ولا فرق بين من جوّز أن يختار العاقل الظلم والكذب وهو مستغني عنهما بالصدق والعدل وعالم بقبحهما، وأنّه غنيّ عنهما، وبين من جوّز أن يختار ما فيه ضرر من الأفعال على ما لا ضرر فيه، وأن يُقدم على قتل نفسه والإضرار بها، من غير تصوّر شيء من المنافع.

فإن قيل: فما الدليل على أنّ العلة في أنّه لا يختار الكذب ما ذكرتم؟

قلنا: لأنّه متى جهل قبح الكذب جاز أن يختاره، وكذلك لو اعتقد أنّ له فيه نفعاً زائداً جاز أن يورثه على الصدق، ومتى علم قبحه وغناه عنه، لم يجز أن يختاره، وإذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلق أنّه لا يختاره بوجه آخر هناك، فيجب أن تكون العلة ما ذكرناه؛ لأنّ الطريق إلى معرفة العلة ثابت في هذا الموضوع.

واعلم أنّ المعتبر في باب الدواعي، بما عليه الفاعل دون ما الفعل عليه في نفسه، ولهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكذب علمه بقبحه، وبأنّه غنيّ عنه، ولم نقتصر على كونه مستغنياً.

والذي يبيّن ما ذكرناه: إنّه لو كان مُستغنياً على الحقيقة، واعتقد حاجته إليه، جاز أن يختاره، كما أنّه إذا كان قبيحاً على الحقيقة واعتقد حسنه جاز أن يختاره، وكما شرط في باب القبح علمه لقبحه، كذلك يجب أن يُشترط في باب الغنى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله مُلجأً إلى فعل الصدق، أو إلى أن لا يختار

الكذب؟

قلنا: الإلجاء إذا لم يكن من باب النفع وتعلّق بالدواعي، فهو موقوف على المنافع

والمضار، و بلوغهم أيضاً قدرأً مخصوصاً، والحسن لا تأثير له في الإلجاء؛ لأنه قد يثبت ولا إلجاء، وإذا صحّ ذلك وجدنا بأن ما^١ في الكذب والصدق من النفع يتساويان على ما فرضناه، فلو كان مُلجأً إلى الصدق لكان الكذب بمنزلته، لتساويهما في الداعي، ولو كان مُلجأً إلى أن لا يختار الكذب لكان الصدق بمنزلته، على أن من آثر العدل على الظلم، والصدق على الكذب منّا، يستحقّ المدح على ذلك، ولو كان مُلجأً لم يستحقّ مدحاً.

فإن قيل: ما أنكرتم أن من ذكرتم حاله، إنّما لا يؤثر الكذب على الصدق؛ لأنه يعلم أن العقلاء يذمّونه على الكذب، ويسقط به منزلته بينهم، فلا يؤثر ما فيه مضرته، أو لاستحقّ الذمّ عليه، وهذا يمنع من تساويهما عنده؛ لأنهما لا يتساويان لما ذكرناه؟

قلنا: إنّما بيّنا كلامنا على أنّهما إذا تساويا فيما يفعل له الأفعال من المنافع ودفع المضار، ولم يكن في أحدهما من ذلك إلا ما في الآخر، لم نختر الكذب، فإن كان ممن يستتزرّ بدمّ العقلاء أمكن أن يتساويا عنده من وجهين، إمّا أن يكون في القبيح نفع زائد على ما في الصدق يعدل ما فيه من المضرّة، أو^٢ أن يكون في الحسن قصد مشقّة بإزاء ما في القبيح من المضرّة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الحال إذا كانت هذه، جاز أن يختار الكذب؛ لأننا نعلم ضرورة أن مع التساوي لا يجوز أن يختار القبيح، وإنّما قدرنا ما يدخلها في التساوي، ولا يوجب زيادة أحدهما على صاحبه في النفع، على أن من لا يخطر بباله ذمّ العقلاء، ولا يكون ممن يستتزرّ بذلك أو يسقط به منزلته، فإنّ هذا ممّا يمكن تقديره بعلم أنّه لا يفعل القبيح، فبطل أن تكون العلة ما ذكره.

وكيف يكون اعتقاده بأن^٣ العقلاء يذمّونه صارفاً، وهو لو اعتقد حسن الكذب جاز أن يختاره على الصدق، مع اعتقاده أن العقلاء يذمّونه؟

فأمّا التعليل بأنّه امتنع من الكذب لاستحقاق الذمّ، فهو الذي أردناه؛ لأنّ ذلك هو حكم بقبيح، ولا فرق بين أن يُعلّل امتناعه بالقبح أو يحكم لقبح الذي هو استحقاق الذمّ، وهذا لا يمنع من عمل الغائب على الشاهد.

١. في الأصل: منا.

٢. في الأصل: و.

٣. في الأصل: لأنّ.

فإن قيل: ألا عللتم كونه غير مختارٍ للكذب، بأنه لا داعي له إلى فعله لا بما قلتموه؟ قلنا: أول ما في هذا السؤال أنه لا يمنع من غرضنا في هذه المسألة، وحمل الغائب على الشاهد؛ لأنه يقتضي أن يكون تعالى لا يختار القبيح لارتفاع الداعي إليه، إذا كان الداعي إلى القبيح لا يكون إلا حاجة إليه، أو ما في معناها من اعتقاد الحاجة أو الجهل بالقبح، وهذا منتفٍ عنه تعالى، إلا أن هذا وإن كان لا يمنع من الغرض، فالتعليل بما ذكرناه أولى؛ لأن النفع موجود في الكذب، والعلم بالنفع داعٍ، وليس يخرج من كونه داعياً ثبوت مثله من النفع في الصدق، وإن كان الصارف الحاصل في الكذب قد غلب حكمه؛ لأن حكم الصارف أقوى.

ولو جاز أن يُعَلَّل كونه غير مختارٍ للكذب هاهنا بنفي الداعي، جاز أن يعلَّل امتناع العاقل مما يضره ضرراً محضاً بفقد الداعي، وقد ٩١/٩١ علمنا أن تعليل ذلك بالصارف أولى.

وأيضاً: فإن تجدد كونه غير مختارٍ للكذب، حكمٌ يتبع ما ذكرناه من كونه عالماً غنياً، وعند تجدده له يتجدد ولا داعي له غير متجدد، وتعليق الحكم بما يجاوره إذا أمكن أولى من تعليقه بما تقدم عليه.

والذي يبين ما ذكرناه: أن الساهي يجوز أن يختار القبيح، مع أنه لا داعي له إليه، فكيف يصح أن يُعَلَّل كونه غير مختارٍ للقبيح بأنه لا داعي إليه؟

فإن قيل: لم أوجبتم إذا لم يجيز لله تعالى بعض القبائح بقبحه، ألا يختار جميع القبائح؟ ولم تقولوا: إنه إذا فعل بعض الحُسن لحسنه يجب أن يفعل كلَّ حَسَن؟

قلنا: يجب الرجوع في أحكام الدواعي إلى الشاهد، وإلى ما يدلُّ عليه الأدلة، ولا يُحمل بعضاً على بعض، وقد علمنا أن بين من لم يفعل قبيحاً لعلمه بقبحه وغناه عنه، لا يجوز أن يختار شيئاً من القبائح هذه حاله، وأن هذا حكمٌ مطرَّد في الجميع، وليس كذلك الحسن؛ لأن أحدنا قد يفعل فعلاً حسناً لحسنه، فلا يجب أن يفعل كلَّ ما يشاركه في الحُسن، ولهذا قد يتصدَّق بدرهم من جملة دراهم لكونه حسناً، وإن لم يجب أن يتصدَّق بكلِّ درهم.

ولهذا نقول: إنَّ الدواعي قد تختلف أحكامه، فبعضها يدعوا على سبيل الجواز، وهذا ممَّا سنستقصيه فيما يجيء من الكتاب بمشيئة الله.

فإن قيل: كما أنَّ العالم بقبح القبيح وغناه عنه لا يختاره، وكذلك لا يجوز أن يختار العاقل الفعل الحسن إلا للنفع أو دفع ضرر، وهذا يوجب ألا يفعل تعالى الحسن كما لا يفعل القبيح؟

قلنا: أول ما ندفع هذا السؤال ونبطله، إنَّا لما ادعينا^١ أنَّ العالم بقبح القبيح وبأنه غني عنه لا يختاره، رجعنا في ذلك إلى ضرورة العقول، وحملنا الغائب على الشاهد بالعلَّة الموجبة للحكم، وليس هكذا ما سألنا عنه؛ لأنَّ أحدنا لا يمكنه أن يدعي أنَّ العالم بأنَّ أحدنا لا يفعل الحسن إلا للنفع أو دفع الضرر ضروري، ولو كان الحكم الذي ادَّعوه معلوماً في الشاهد لما صحَّ لهم ردُّ الغائب إليه، لعلَّة الجمع [بين الأمرين، كما فعلنا ذلك في علَّة الامتناع من القبيح، فصحَّ بطلان الإلزام.

وممَّا يدلُّ على الفرق بين الأمرين، وأنَّ الحسن قد يُفعل لحسنه، أنَّه تعالى قد ثبت كونه مُحدِّثاً للعالم، فلا يخلو من أن يكون ذلك قبيحاً أو حسناً، أو ليس بقبيح ولا حسن: ولا يجوز أن بعري فعله تعالى من القبح والحسن مع كونه عالماً غير ساهٍ. ولا يجوز أن يكون قبيحاً؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الغنيَّ العالم بقبح القبيح، وبأنه غني عنه، لا يجوز أن يختاره، ودلنا أيضاً فيما تقدَّم على أنَّه تعالى غنيَّ عالم، فلم يبق إلا أنَّ ما فعله حسن، وأنَّه فعله لحسنه؛ لأنَّه لا وجه سواه.

وهذه طريقة كان يعتمدها أبو اسحاق بن عيَّاش^٢.

دليل آخر: وقد استدلَّ أبو هاشم على ذلك، بأنَّنا نعلم ضرورة أنَّ من خيَّر بين صدقٍ وكذبٍ مستويين، فيما له يفعل الأفعال من المنافع وكلِّ حكم إلا في الحسن والقبح، لا يختار الكذب، بل يختار الصدق، نعلم إنَّما اختاره لحسنه؛ لأنَّ ما عدا ذلك قد فرضنا أنَّ الكذب يشاركه فيه.

١. في الأصل: ادعينا.

٢. هو إسحاق بن عيَّاش البصري، من رؤوس المعتزلة. كان تلميذاً لأبي هاشم الجُبَّائي وأبي علي محمد بن خلاد، وكان من تلاميذه الفاضلي عبد الجبَّار، توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله، إنَّما يختار الحسَن لحسنه وبالنفع الذي فيه، فمن أين أنه يفعلهُ لحسنه فقط حتى تحملوا عليه القديم تعالى؟ وذلك أنه فعل الصدق للأمرين، فلا بدَّ من أن يكون مریداً للضدَّين، ومنزهاً أنه يؤدِّي إلى كونه مریداً للشيء الواحد كارهاً له في الوقت الواحد على الوجه الواحد؛ لأنَّه إذا أراد شيئاً له ضدَّان، كالقعود في الدار الذي له ضدَّان من الانتصاب فيها والخروج منها، فإنَّه إرادة القعود كراهةً للخروج والانتصاب، وكراهة الخروج إرادة للانتصاب، فيجب أن يكون الانتصاب مراداً مكروهاً!

ومنها: إنَّ هذا القول يؤدِّي إلى تعلُّق المعنى الواحد على سبيل التفصيل بأمرين، وذلك لا يجوز.

ومنها: إنَّ الإرادة لو تعلَّقت بأمرين، لوجب أن يتعلَّق بهما على جهةٍ واحدة، حتى يكون إرادة لهما، لأنَّ شياع التعلُّق فيما يتعلَّق بغيره، يقتضي أن يشيع على حدِّ واحد، فيجب إمَّا أن يكون إرادة لهما أو كراهة لهما.

ومنها: إنَّه لو جاز أن يكون إرادة الشيء كراهة لضده، لجاز أن يكون العلم بالشيء جهلاً لضده، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده، فما يمتنع^١ من أحد الأمرين يمتنع من الآخر.

ومنها: إنَّ الإرادة للشيء لو كانت كراهة لضده، لتعلَّقت بالأضداد، اعتقدها المرید أم لم يعتقدها، وقد علمت أن ذلك محالٌ.

فأمَّا قول من ذهب إلى أنَّ إرادة الشيء كراهة لأن لا يكون، فأكثر ما تقدَّم يفسده، والمعتمد في ذلك على أنَّا نجد نفوسنا مریدين لحدوث الشيء من غير أن نجد كارهاة له على وجه آخر، فكان يجب على هذا ألا يجد أحدنا الفصل بين كونه مریداً وكارهاً؛ لأنَّه متى كان على أحد الأمرين فهو على الآخر، فكان يجب أن نكون كارهين، لأن لا يكون النوافل، وإلاَّ تمَّ^٢ بين كوننا مریدين من غيرنا الواجب والنفل، وما يؤدِّي إلى أن نكره من الوجوه ما لا نعلمه ولا نعتقه، وكان يجب فيما له ثلاثة وجوه متضادة من الأفعال، متى

٢. هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

١. في الأصل: نطع.

أراد كونه على الأول أن يكره كونه على الثاني والثالث، وكراهة أن^١ يكون على الثالث، إرادة لأن يكون على الثاني والأول، فيجب أن يكون الوجه الثاني مراداً مكروهاً. على أن ما يبطل أن تتعلّق الإرادة أو الكراهة، بأن لا يكون الشيء [ف] يبطل هذا القول.

فصل

في الإرادة والكراهة

إنّما يتعلّقان بمتعلّقهما على وجه الحدوث، [و] الذي يدلّ على ذلك، أنّها لو تعدّدت في التعلّق [ب] طريقة الحدوث لم يقف على حدّ في باب التعلّق؛ لأنّ كلّ شيء تعدّى طريقة واحدة في تعلّقه، لم يقف على حدّ وتعلّق بكلّ وجه حتى بالماضي والقديم، كالاتّقاد، وكلّ ما اختصّ تعلّقه، لم يتعدّى الطريقة الواحدة كالقدرة.

وقد علمنا استحالة تعلّق الإرادة بالأشياء على سائر وجوهها، ومساواتها في ذلك الاعتقاد، ولا شبهة في أنّ أحدنا يجد من نفسه تعذّر إرادة الماضي أن يكون ماضياً، والقديم أن يكون قديماً، ولا يلزم على هذا التمني، وأنّه لا يختصّ في التعلّق بطريقة الحدوث، ومع ذلك^٢ لم يمتنع كامتناع تعلّق الاعتقاد، وذلك أنّ الأقوى في التمني أنّه ليس بمعنى يحلّ القلب، وإنّما يوصف الإنسان بأنّه متمنّ إذا لحقه غمٌّ وضرر، [أو] فاته سرور ولذّة، فقال: «ليس كان كذا» و«لم يكن كذا»، ولا بدّ من أن يكون قاصداً بهذا القول إلى الأخبار؛ لأنّ التمنيّ من جنس الخبر، ولهذا لم يوصف النائم بذلك، وإن أطلق القول من حيث لم يكن قاصداً.

والذي يدلّ على ذلك: إنّه يوصف عند سماع هذا القول منه، وإن لم يعلم على حال /٩٢/ أخرى، ولو كان معنى زائداً على ما ذكرناه، لوجدناه من نفوسنا، كما نجد كوننا معتقدين ومريدين إلى غير ذلك.

وإذا كان التمنيّ خيراً التزمنا أنّه يصحّ أن يتعلّق بسائر الوجود، كتعلّق الاعتقاد، وإن

١. في الأصل: لأن.

٢. في الأصل: + و.

كان على بعضها لا يسمى مريداً لأمرٍ يرجع إلى المواضع، واختلاف الأسماء لا يؤثر في هذا الباب.

على أننا لو سلمنا أنه جنس يحلُّ القلب لأمكن، على أننا لو سلمنا أنه جنس أن يصحَّ الدلالة بأن نقول: لو تعدت الإرادة في التعلق طريقة الحدوث، حتى يتعلّق بالأيكون الشيء، لجرت مجرى كلّما يصحّ تعلّقه بأن لا يكون الشيء، وكلّ شيء هذه سبيله يجوز تعلّقه بالماضي، كالاعتقاد والظنّ والتمني.

دليل آخر: ومما يدلُّ أيضاً على أنها لا تتعلّق إلا على وجه الحدوث، أن الإرادة لا بدّ من أن تكون مؤثّرة في الفعل إمّا تحقيقاً أو تقديرًا، فالتحقيق نحو ما تعلّق بأفعال المرید، والمقدّر ما يتعلّق بفعل غيره من إرادته؛ لأنّ المانع من تأثيرها فيه انتفاء التعلّق؛ ولو تعلّق ذلك الفعل بقدرة المرید لآثرت في إرادته، والإرادة يتميِّز بتأثيرها، فمحالُّ أن يثبت شيء من نوعها مع فقد هذا التأثير، فلو تعلّقت بالأيكون الشيء، لم تكن مؤثّرة فيه على وجه من الوجوه؛ لأنها لم تؤثّر في المراد إذا كان حادثاً، إمّا بأن يصير الفعل واقعاً بها على وجه دون وجه ممّا يتبع الحدوث، كالخبر وغيره، أو تؤثّر في نفس الحدوث، بأن نشرك مرادها وضده في داعٍ واحد، فيؤثّر المرید بها أحدهما على الآخر.

وإذا ثبت ما ذكرناه في الإرادة، صحّ مثله في الكراهة؛ لأنّ من شأن كلّ ضدّين أن يتعلّق كلّ واحد منهما بما تعلّق به الآخر، على الوجه الذي تعلّق به بالعكس منه.

فإن قيل: أليس أحدهما قد يريد من زيد ألا يدخل الدار، ويريد منه ألا يكفر؟ قلنا: أمّا من أراد من غيره ألا يكفر، فإنّما أراد الإيمان منه، بدلالة أنّه يجد نفسه مريداً لذلك، ولو لم يكن الأمر على ما قلنا لجاز أن يريد أحدهما من غيره ألا يكفر، مع أنّه لا يريد وجود الإيمان منه، كما أنّه لا يمتنع أن يعلم أنّه لا يكفر، وإن لم يرد وجود الإيمان منه، ولا اعتبار بإطلاق اللفظ في هذا الباب؛ لأنّه كما يقال في ذلك على سبيل المجاز، قد يقال أيضاً: هو قادرٌ على ألا يفعل الشيء، والمراد قدرته على ضده، فإنّما قول من يريد ألا يدخل زيد الدار فمعناه أنّه كان لدخوله [قادرٌ]، وهذا لا بدّ ممّن هذه حاله أن يكون كارهاً، ولو قيل هذا الوجه أيضاً في الأوّل لجاز.

فصل

في ذكر ما يصح أن يُراد، أو يجب، أو يَحْسُن، وما لا يجب ذلك فيه.

أو لا يصح، أو لا يَحْسُن

اعلم أن المراعى فيما يصح أن يراد أمران:

أحدهما: ما يرجع إلى المراد نفسه.

والآخر: راجع إلى المرید.

فراجع إلى المراد: أن يكون ممّا يصحّ حدوثه مستقبلاً، أو هو حادثٌ في الحال، وإن جمعت الأمرين في قولك أن يكون الحدوث غير مستحيل عليه جاز.

وما يرجع إلى المرید: هو ألا يكون ساهياً عنه، إمّا بأن يكون عالماً به أو معتقداً أو ظاناً.

والذي يدلّ على الشرط الأول: إنّنا قد بيّنا أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالحدوث، فإذا امتنع وجه تعلّقها، امتنع تعلّقها.

والذي يدلّ على صحّة الشرط الثاني ظاهرٌ، لأنّ من المعلوم أنّ الساهي عن الشيء لا يجوز أن يریده.

وما يستحيل أن يحدث على ضربين:

أحدهما: ليس بمعلوم في نفسه، كبقاء الأجسام.

والثاني: أن يكون معلوماً والحدوث يستحيل عليه، إمّا على كلّ حالٍ، وإمّا على بعض الوجوه، نحو ما يقضي وقته من المقدورات، فإنّ حدوثه محال على كلّ حال، ونحو المقدور الذي لم يحضر وقته، فإنّ حدوثه يجوز على وجه وممتنع على آخر، ونحو الجواهر والأجناس الباقية التي يستحيل حدوثها حالاً بعد حال من غير توسط عدم، والجميع ممتنعٌ تعلّق الإرادة، وغير ممتنع أن يراد ما يمتنع حدوثه على بعض الوجوه، ويصحّ على آخر متى تعلّقت الإرادة بالوجه الذي يصحّ حدوثه عليه، كتعلّق الإرادة بحدوث المقدور الذي لم يحضر وقته، في الوقت الذي يصحّ أن يوجد فيه، وما أحلنا تعلّق الإرادة به ممّا ذكرناه لا يمتنع أن يكون مراداً إذا اعتقد المرید صحّة حدوثه، إلاّ أنّ

الإرادة هاهنا لا مراد لها، ويجري في ذلك مجرى العلم المتعلق بأنه تعالى لا ثاني له في أنه لا معلوم له، وكان أبو هاشم يُفصل بين ما ليس بمعلوم في نفسه كالبقاء، وبين المعلوم الذي لا يجوز حدوثه على الوجه الذي يراد، فيجعل الإرادة للأول غير متعلقة وفي الثاني متعلقة.

والصحيح أنه لا فرق بين الأمرين؛ لتساويهما في استحالة الوجه الذي تتعلق عليه الإرادة.

والفرق بين الإرادة والاعتقاد في هذا الباب واضح؛ لأن الاعتقاد إنما صح أن يكون متعلقاً بالمعتقد على صفة، وإن استحالت تلك الصفة في الاعتقاد فيما تقضي.

وفيه؛ إنه سيحدث ولم يجز ذلك في الإرادة؛ لأن الاعتقاد يتعلق بمتعلقه على وجوه، ولا يختص وجهاً معيناً، والإرادة لا تتعدى الحدوث، والأولى فيما يستحيل حدوثه أنه إنما لا يراد لاستحالة الإرادة في نفسها لا لفقد الداعي، بخلاف ما ذهب إليه قوم في ذلك؛ لأن الوجه الذي لاتتعلق الإرادة إلا عليه إذا استحالت تعلقها.

فأما ما سهى عنه أحدنا، أو اعتقد استحالة حدوثه جهلاً، فإتما لا يريد له لأجل الداعي. وللجملة التي ذكرناها، صح أن يراد الإرادة؛ لأن الشرط فيما يصح أن يراد الإرادة حاصل فيها، من صحة الحدوث وعلم المرید أو اعتقاده لذلك، وإتما لا يصح أن تراد إذا غمضت؛ لأن غموضتها يجري مجرى سهو المرید عنها، ولا فرق بين من فرّق بين الإرادة وغيرها فيما ذكرناه، وبين من فرّق في ذلك بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح.

فأما ما يجب أن يراد: فالوجه فيه ما يرجع إلى المرید دون المراد؛ لأن العالم بما يفعله لا بد من أن يكون غرض فيه حتى يفعله، وإذا فعله لغرض يخصه فلا بد من أن يكون مریداً له، إذا لم يكن ممنوعاً من فعل الإرادة؛ لأن ما دعاه إلى الفعل يدعوه إلى إرادته، وما ألجأه إليه ملجئاً إلى إرادته، وما صرفه عنه يصرفه عن ٩٣/إرادته، ولهذا قيل: إن الإرادة والمراد كالشيء الواحد، والأمر في أن من ذكرنا حاله لا بد من أن يكون مریداً واضحاً، وإتما لا يكون مریداً إتما بأن لا يكون عالماً بالفعل، أو في حكم العالم، أو لا غرض فيه، أو يكون ممنوعاً عن الإرادة، ولو لم يجب ما ذكرناه لم يكن من امتنع عليه الفعل ممنوعاً؛

لأنه إنما يكون ممنوعاً بأن يريده فلا يقع، ولهذا لم يجز أن يكون ما يفعله أو يريد ضده. وليس يلزم على ما ذكرناه وجوب إرادة الإرادة؛ لأنها لا تفعل لغرضٍ يخصها، بل إنما يفعل لما له المراد، ولو وجبت إرادة الإرادة، لأدّى ذلك إلى ما لا نهاية له من الإرادات. وقد يجب أن يكون المرید مريداً للإرادة على بعض الوجوه، مثل من أراد من نفسه أو غيره الفعل على وجهٍ لا يحصل عليه إلا بإرادة، كالخبر والأمر والعبادة والذم والمدح. فأما الكلام فيما يحسن ويقبح من الإرادات: وكلّ إرادة تعلّقت بمرادٍ حسن، وانتفت وجوه القبح عنها فهي حسنة، وإنما اشترطنا حُسن المراد؛ لأنّ إرادة القبيح لا تكون إلاّ قبيحة، وإرادة ما ليس بحسن ولا قبيح [كذلك]، واشترطنا انتفاء وجوه القبح؛ لأنّ المراد قد يكون حسناً وتكون الإرادة قبيحة، نحو إرادة الفعل الحسن ممّن لا يطيقه، وإرادة القديم تعالى لو تقدّمت على المراد، وإرادة ما لا صفة له زائدة على حسنه، من غير ما إذا لم تكن للمرید في ذلك نفعٌ ولا ما يجري مجراه، وكلّ إرادة أثّرت في كون مرادها حسناً فهي حسنة؛ لأنها لا يجوز أن يكون الفعل لأجلها كان حسناً وهي قبيحة. فأما إرادة المستحقّ للعقاب إنزال العقوبة به، فالأولى أن تكون قبيحة على ما يختاره أبو هاشم؛ لأنها في المضارّ به، وقد ألحق بذلك إرادة العاصي من غيره أن يلومه، وليس تجري إرادة العقاب منّا مجرى إرادة الأمراض، فإنّ الأمراض نفع لما فيها من الأعواض المترقّبة.

وهذه جملة كافية.

فصل

فيما يؤثر من الإرادات ولا يؤثر، وبيان كيفية تأثير ذلك

اعلم أنّ الإرادة لا تؤثر في حدوث الأفعال؛ لأنّ القدرة هي المؤثرة في ذلك، وإنّما تؤثر في الوجه الزائد على الحدوث، ومن شرط ما يؤثر في صفة له زائدة على الحدوث، أن يكون ممّا يجوز أن يقع على ذلك الوجه، ويجوز أن لا يقع، وإن كان قد يؤثر فيما هذه حاله أمرٌ سوى الإرادة، إلاّ أنّها لا تؤثر إلاّ فيما هذه حاله، ولهذه الجملة قلنا: إنّ الإرادة

لا تؤثر في صفات الأجناس وإن تعلقت بذلك، ولا تؤثر في كون ردّ الوديعه ردّاً لها؛ لأنّ ذلك يجب لا محالة من حيث كان تقدّم الإيداع يقتضي في هذا الردّ في وجوب كونه ردّاً للوديعه، أراد المرید أن يكون كذلك أو لم يرد.

فأمّا ما يجوز أن يحصل من الوجوه، ويجوز ألا يحصل، فقد تؤثر فيه الإرادة، نحو قضاء الدين؛ لأنّه كان يجوز أن يقع هذا الفعل من غير أن يحصل له هذه الصفة؛ لأنّ تقدّم الدين لا يقتضي في هذا الفعل وقوعه قضاءً له لا محالة على ما ذكرنا في ردّ الوديعه، فلا بدّ من أمر مخصّص وهو الإرادة؛ لأنّ العلم وسائر ما عدا الإرادة قد يحصل فلا يكون قضاء الدين، وكذلك القول في الخبر والأمر والثواب والعقاب، وعلى هذا صحّ القول بأنّ أحدنا لو منع من الإرادة، لم يصحّ منه أن يخبر وأن يأمر، وإن صحّ أن يردّ الوديعه وأن يظلم. فأمّا ما لا يؤثر فيه الإرادة وإن كان وجهاً زائداً على الحدوث، يجوز أن يحصل وألا يحصل على سواء، فكنحو كون الاعتقاد علماً وكون الشيء مُلتنذاً به؛ لأنّ المؤثر في الأوّل كون الفاعل علماً، وفي الثاني الشهوة، وفارق هذا ما ذكرناه أولاً؛ لأنّ قضاء الدين وما شاكلة إنّما افتقر في التأثير إلى كون الفاعل مریداً لما لم يجز أن يؤثر فيه كونه عالماً ولا شيء من أحواله.

ولما جاز فيما ذكرناه أخيراً أن يؤثر فيه سوى كونه مریداً لم يفتقر إليه.

والإرادة لا تؤثر في حُسن الشيء أو قبحه بلا واسطة، وإنّما تؤثر في وقوعه على بعض الوجوه، ويعتبر ذلك الوجه، فربّما كان وجه قبيح، وربّما كان وجه حُسن. ألا ترى أنّ الخبر قد يكون خيراً بالإرادة، ثمّ نعتبر حال مُخبره، فإن كان كذباً كان قبيحاً، لكونه كذباً، وإن كان صدقاً وانتفت عنه وجوه القبح كان حسناً، لكونه كذلك، فالإرادة لم تؤثر على الحقيقة في القبح ولا الحسن، وإنّما المؤثر فيهما وجوه الأفعال.

والذي يبيّن ذلك: إنّ الإرادة بعينها قد تكون حاصلة، ويكون الخبر تارة قبيحاً بأن لا يطابق المخبر، وتارة حسناً بأن يطابقه وينتفي وجوه القبح.

وإنّما قيل: إنّ الإرادة تؤثر في الحسن والقبح على معنى أنّها تؤثر فيه، وعلى هذا الذي ذكرناه لم يلزم أن تكون الإرادة والمراد يتعلّق قبح كلّ واحد منهما بصاحبه؛ لأنّ قبح

الإرادة يتعلّق بقبح المراد؛ لأنّها يقبح مرادها، والمراد لم يقبح لقبح إرادته، بل للوجه الذي يقع عليه، وكلّ فعلٍ قَبِحَ لوقوعه على وجهٍ تَوَثَّرَه الإرادة كالصدقة المقصود بها الرياء والسمعة، فهو وإرادته قبيحان؛ لأنّها إذا كانت قبيحة وأثرت في الفعل وجب قبحه، وليس كذلك إذا كانت قبيحة غير مؤثّرة؛ لأنّ من قصد بردّ الودعيّة الأخداع^١، تكون إرادته قبيحة وفعله حسناً؛ لأنّها هاهنا منفصلة من الفعل وغير مؤثّرة فيه.

واعلم أنّ الإرادة لا تَوَثَّرُ في كون الكلام خبراً، ولا في سائر ما ذكرنا أنّه يقع على وجهٍ دون الآخر، وإنّما المؤثّر على التحقيق في ذلك كون المرید مريداً، بخلاف ما ذهب إليه قومٌ من أنّ الإرادة هي المؤثّرة.

والذي يدلّ على ذلك: إنّها لو أثّرت في كون الكلام خبراً، مع تأثيرها في كون المرید مريداً، لوجب أن تكون علّة في معلولين مختلفين.

ولأنّه لو كان مريداً بلا إرادة، لصحّ أن يخبر ويأمر، كما لو كان عالماً بغير علم، يصحّ منه المحكم من الفعل، ولو جاز أن يستند كون الكلام خبراً إلى الإرادة دون حال المرید، لجاز استناد كون الفعل محكماً إلى العلم دون حال العالم، وحال المرید وإن أثّرت في الخبر، فليست علّة على الحقيقة في كونه خبراً؛ لأنّ العلّة لا تكون إلا ذاتاً، ومن شرطها أن يختصّ بالمعلّل، وكلّ هذا لا يتأتّى في حال المرید. ألا ترى أنّها تَوَثَّرُ في الموجود والمعدوم من الحروف، غير أنّها وإن لم تكن على الحقيقة علّة فهي مشبهة بالعلّة.

واعلم أنّه لا شبهة في الإرادة، إذا كانت متعلّقة بفعل غير المرید بها، فإنّها لا تَوَثَّرُ فيه؛ ألا ترى أنّ القول الموجود من زيد لا يكون خبراً؛ لأنّ ٩٤/ عمرواً أراد كونه خبراً، ولو جاز أن يُوَثَّرُ بعض أحوال زيد في فعل عمرو، لم يكن بعض في ذلك أولى من بعض أن يُوَثَّرُ كونه عالماً وقادراً في فعل غيره.

وقد لوّح أبو هاشم في بعض المواضع في المخبر، [أنّه] لا يمتنع أن يكون مُخْبِراً بأن يقصد إلى الخبر وإن كان الخبر من فعل غيره.

والصحيح ما ذكره في البغداديات^٢ وغيرها من أنّ الخبر لا بدّ من أن يكون من فعل

١. في الأصل: الاختناع.

٢. قال البدوي في مذاهب الإسلاميين ذيل ترجمته لأبي هاشم الجبائي ص: ٣٣٥. «البغداديات - ذكره الجويني في

المُخْبِر، ويدلّ عليه ما ذكرنا من أنّ أحوال الحيّ لا يُوَثَّر في فعل غيره، وما ذكرناه قديماً من أنّ جعل الذات على صفةٍ من الصفات من غير توسطٍ علّة، فلا بدّ من أن يكون المحدث لها.

وكان أبو هاشم يشترط في تأثير الإرادة في الخبر، أن يكون من فعل المُخْبِر، ويقول: متى كانت ضرورية لم تُؤثّر، وغيره يجيز أن تُؤثّر لإرادةٍ أو حال المرید، وإن كانت ضرورية وغير تابعة لاختياره.

والذي يُنصّر به القول الأول: إنّ الخبر لما اعتُبر في كونه خبراً بناءً أن يكون ذاته من فعلنا واختيارنا، وجب أيضاً أن يعتبر فيما به صار خبراً من كوننا مریدين أو أن يتعلّق باختيارنا، ليجري ما كان به خبراً في التعلّق باختيارنا مجرى ذات الخبر، وحتى يصحّ أن يفعله خبراً أو لا يفعله كذلك.

ومما يُنصّر به القول الثاني: إنّ المعترف في كون الكلام خبراً كون^١ فاعله مریداً، كما أنّ المعترف في كون الفعل محكماً بكونه عالماً، ولا اعتبار بكيفية كونه عالماً، فكما جاز أن يُؤثّر كونه عالماً وفي المحكم، وإن كان العلم من فعل غيره، كذلك يُؤثّر كونه مریداً، وكما جاز أن يُؤثّر كونه مریداً بلا إرادة أصلاً، لو جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يُؤثّر كونه مریداً، وإن كان عن إرادة ضرورية؟

ويمكن أن يُفرّق بين كونه عالماً، وكونه مریداً في هذا الكتاب، بأنّ كونه عالماً على سبيل الوجوب، بل على وجه الصحيح^٢، وكونه مریداً بخلاف ذلك؛ لأنّه مقدّر لكلّ واحد منهما تأثيراً^٣ في كونه داعياً - متى يصحّ لو انفرد - أن نختار الفعل لأجله.

يبين ما ذكرناه: إنّهُ لما صحّ من أحدنا أن يختار الفعل للمنافع^٤ ودفع المضارّ، صحّ أن يختاره لكلّ واحد من الأمرين إذا انفرد، وهذا يقتضي أنّ الفعل لو انفرد بالحسن لصحّ أن يختار له كما اختير له وللنفع.

→

(الشامل) ص: ٤٧١، الاسكندرية، سنة ١٩٦٩، وقال إنّه: «مسائل تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من

المعتزلة».

١. في الأصل: يكون.

٢. في الأصل: التصحيح.

٣. في الأصل: للنافع.

٤. في الأصل: تأثير.

وليس له أن يقول: كيف يصحّ قولكم إنّ ما فعل المجموع أمرين بفعلٍ لكلّ واحد منهما لو انفرد، ونحن نعلم أنّ المصدّقين لو تساويا في النفع المتوصّل لكلّ واحد منهما إليه، وفي الآخر ضررٌ ليس في الآخر، لكان من علم ذلك من حالهما يختار الذي لا ضرر فيه للنفع وفقد المضرة، ومع هذا فلو انفرد الفعل بأنّه لا ضرر فيه، لما كان ذلك داعياً إلى فعله، وذلك أنّ الضرر الذي في الصدق لا يخلو من وجهين:

إمّا أن يكون معتدّاً به، أو غير معتدّد بمثله.

فلو كان الأوّل: أدخل الفعل في أن يكون قبيحاً، لإمكان التوصل إلى النفع من غير ضرر، وهذا يقتضي أنّه يختار الصدق الآخر لحسنه.

وإن كان الضرر غير معتدّد به فوجوده كعدمه.

لدليل آخر: وقد استدللّ أبو علي أنّ الحسن قد يفعل لحسنة، كمن^١ يرشد الضالّ عن الطريق من غير تصوّر شيء من المنافع الدنيوية والدنيائية، فيعلم أنّه إنّما أرشده لحسن الإرشاد، وليس ما قدرناه من فقد تصوّر المنافع مستبعداً، إلاّ أنّ المرشد قد يكون دهنياً فلا يرجو الثواب والمنافع الدنيائية التي هي شكر المرشد أو مكافاته، قد يجوز أن لا يخطر شيء منها بباله، بأن يكون ممّن^٢ لا يعرف الذي يرشده، ولا يطمع في ملاقاته، ولا في معرفة أحدٍ من الناس بما فعله فيشكره عليه، ويكون ممّن لا يرقّ قلبه عليه، فيدفع بخلاصه الضرر عن نفسه، وكلّ هذا جائز غير متعذّر.

لدليل آخر: وقد استدللّ أبو عبد الله^٣ على ذلك، بأنّ أحدنا يُفرّق بين المحسن والمسيء بقلبه، ويعزم على شكره، وقد وجب في عقله هذه التفرقة، ولا يجوز أن يجب عليه ما لا يصحّ أن يفعله.

وهذا المعنى من حيث كان باطناً في القلب لا طريق لأحدٍ إلى العلم به، فلا يمكن أن يقال: إنّ فعله ليُمدح ويعظم عليه، أو ليدفع به ضرر الذمّ والاستحقاق المستحقّين على

١. في الأصل: بمن.

٢. في الأصل: بمن.

٣. الظاهر أنّه الحسين بن علي. أبو عبد الله البصري الملقّب بالجعل، من رؤوس المعتزلة، له تصانيف كثيرة على مذهبهم، حنفي المذهب. منشتر الصيت، واسع العلم، يرجع إلى قوّة عجيبة في التدريس وطول نفس في الإلماء، ولد سنة ٢٩٣ هـ وتوفي سنة ٣٦٩ هـ عن نحو ثمانين عاماً.

الإخلال بالواجب، ولا يمكن أن يقال: إنه إنما فعله للشواب أو للخلاص من العذاب؛ لأنّ الفاعل لذلك قد يكون دهنياً لا يُثبت ثواباً ولا عقاباً.

ولا يقال: إنه يفعل لشفاء غيظه بمن أساء إليه؛ لأنّه يجب عليه، كان مغتاضاً على من أساء إليه أو لم يكن، فبان له إنّما يفعل لحسنه ووجوبه.

دليل آخر: ومما يمكن أن يُستدلّ به على ذلك، أنّ قبح الفعل قد ثبت أنّه يدعو إلى أن لا يفعل، فيجب أن يكون حسنه داعياً إلى فعله؛ لأنّ كلّ حالٍ يحصل للفعل يدعو إلى ألاّ يفعل لها قصدتها يدعو إلى الفعل، بدلالة أنّ الضرر لما دُعي إلى أن لا يفعل لها قصدتها دعا النفع إلى الفعل.

باب

الكلام في الإرادة وما يتعلّق بها

الذي يدلّ على ذلك أنّ أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ضرورةً، كما يعلم نفسه معتقداً وظانناً ومفكراً في شيء أوّضح ممّا يجده الإنسان من نفسه، ولا شبهة في مثله، وإنّما تعرّض الشبهة في تمييز هذه الحال من سائر أحواله، وكما يعلم أحدنا ذلك من نفسه ضرورةً، كذلك يعلمه من غيره، نحو أن يعلمه مخاطباً له بالكلام وموجّهاً إيّاه نحوه دون غيره، ولو لا كون ما ذكرناه معلوماً باضطرار، لما علّم تعلق الفعل بالفاعل، ولا صحّ أيضاً أن يعرف المواضع على اللغات؛ لأنّ قصد المشير والمواضع إذا لم يكن معلوماً فلا سبيل إلى تقرّر المواضع.

وليس لأحد أن يقول: ألا يرجع ما يجدونه من ذلك إلى الداعي والاعتقاد؟ لأنّه لو رجع إلى ما ذكره، لم يكن الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبل، أنّ الداعي إنّما هو اعتقاد النفع ودفع الضرر، وقد يعتقد أحدنا في الشيء أنّه ينفعه، وتارةً يجد نفسه مريداً له، وأخرى أن لا يجدها كذلك، فلو كان الداعي هو الإرادة لم يحصل هذا الفرق؛ لأنّ الداعي في الحالين قائمٌ،^٢ والداعي قد يدعوه إلى كلّ شيء يحضره على وجه يتساوي فيه أبعاض ذلك الشيء الحاضر، ومع هذا فيريد أكل بعض دون بعض حتى يتناول به عينه، فيجب أن يكون ما عمّ الكلّ من الداعي غيره أخصّ من البعض، واقتضى

١. بياض في الأصل. ٢. في الأصل: + لا.

تناول الفعل له.

ولأنَّ علمنا بحال المخاطب لنا وقصده، يسبق العلم بأنَّ له داعياً إلى خطابنا، وما العلم به أسبق من غيره، كيف يكون هو ذلك الغير؟

وأما تمييز الحال التي ذكرناها من كونه مشتتياً فظاهراً؛ لأنَّه قد يريد ما يضره عاجلاً وما لا يدركه أصلاً، والشهوة لا تتعلق إلاَّ بالمُدْرَكَات وما ينتفع به ٩٥/ المُدْرَك ومفارقة هذه الحال لسائر أحواله من كونه قادراً ومدركاً وناظراً، أوضح من أن يُدلَّ عليه.

وإذا ثبتت الحال ممَّا ذكرناه، فالذي يدلُّوا على حصولها عن معنى، إمَّا يحصل في حالٍ قد كان يجوز ألاَّ يحصل فيها، وأحوال المرید كلَّها واحدة لا تختلف، فلا بدَّ من ثبوت معنى، كما قلناه في إثبات سائر الأعراض.

فإن قيل: كيف ادَّعيتم أنَّه يريد ولا يريد، والحال واحدة، مع أنَّه يريد عند الداعي، ولا يجوز مع ثبوت الداعي ألاَّ يريد، وكذلك لا يجوز مع انتفاء الداعي أن يريد؟

قلنا: قد يجوز أن يكون غير مرید مع ثبوت الداعي على بعض الوجوه، نحو من دعاه الداعي إلى القيام، فأخَّره وفعله بعد زمان مترخ، وقد يدعو أحدنا الداعي إلى أفعالٍ متساوية في تناول الداعي لها، فيريد بعضها ويؤثِّر على بعضٍ أحدها بدلاً من غيره، فثبت صحَّة ما ذكرناه من جواز كونه مريداً و ألاَّ يكون كذلك، والحال واحدة.

على أنَّ هذا الكلام لو قدح في إثبات الإرادة، لقدح الإثبات في إثبات كلِّ الأعراض؛ لأنَّه كما يجب أن يكون نريد لمكان الداعي، كذا يجب أن يتحرَّك مع قوَّة الداعي والسلامة، وإذا صحَّ مع ذلك أن يكون بحركة جائزاً كجواز ضده، صحَّ أيضاً جواز كونه مريداً على هذا الحدِّ.

وإذا ثبت أنَّه مرید لمعنى، فلا بدَّ من معنى الاختصاص ليجب الحال له، وهذا يقتضي كونه حالاً فيه؛ لأنَّ المجاورة لا تصحَّ إلاَّ على الأعراض.

فأمَّا العلم بمحلِّ الإرادة على سبيل التفصيل، فالطريق إليه السمع، وإن كان الإنسان من حيث يجد في ناحية قلبه عند الإرادة والفكر ضرباً من التعب، يعلم أنَّ الإرادة والنظر يحلَّان هذه الناحية. والعلم بأنَّ المحلَّ هو القلب على التفصيل موقوف على السمع.

دليل آخر: على إثبات حال المرید، قد ثبت أن أحدنا مخبرٌ وأمر، ولولا كونه مریداً لما وقع منه الخبر خبراً ولا الأمرُ أمراً وكذلك سائر الخطابات^١، وإن كان الخبر يحتاج إلى أن يكون فاعله مریداً لكونه خبراً، والأمر يحتاج إلى أن يكون مریداً للمأمور به، وهما وإن اختلفا من هذا الوجه، فقد اتفقا فيما قصدناه من الدلالة على حال المرید.

فإن قيل: ألا كان الخبر يخالف جنسه ما ليس بخبرٍ، وكذلك الأمر، فلا يحتاج إلى مؤثر فيه من أحوال فاعله وإن لم يكن مخالفاً، فالأمر ما يقع خبراً غير ما لا يقع كذلك، وإن كان مثله ومن جنسه فلا يحتاج إلى كون فاعله مریداً، كما لا يحتاج العرض المختص ببعض المحال إلى قصد فاعله في حلوله محلّه؟

وإذا سلم كل هذا، وأن الخبر بعينه يجوز أن يكون غير خبرٍ، من أين أنه لا يكون كذلك ألا يكون فاعله على صفة، ثم ما الدليل على أن تلك الصفة هي كونه مریداً، والأمر كذلك لبعض ما عدا ذلك من أحواله؟

قلنا: أما الذي يدل على أن الجنس واحد، فهو التباسهما على الإدراك كالتباس السوادين، وكما قضينا بتماثل السوادين كذلك يجب أن تقضي بتماثل ما جرى مجراهما. وإنما قلنا: إنهما يشبهان على الإدراك؛ لأن من سمع قول القائل: «زيد قائم» وهو يقصد به إلى الإخبار عن زيد بعينه، لا يفصل بينه وبين قوله: «زيد قائم» وهو بأن يكون ساهياً أو حاكياً عن غيره، ولثبوت التباسهما كان من يجوز على الكلام الإعادة، مجوّزاً أن يكون ما سمعه ثانياً هو الذي سمعه أولاً، وكذلك من اعتقد بقاء الكلام.

فأما الذي يدل على أن نفس ما يقع فيكون خبراً، يجوز أن يوجد غير خبر، فأشياء كثيرة:

منها: إن الألفاظ العربية إنما تفيده المواضع، والتواضع في الأصل إنما حصل باختيار المتواضعين، وقد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة أنها للخبر، ولو كان ذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد فلا تكون خبراً.

ومنها: إنه لو كان الخبر عن أحد الزيدين غير الآخر، لم يمتنع أن يفعل أحدنا اللفظ

١. في الأصل: الخطاب.

الذي من حقّه أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله، ويقصد به إلى الإخبار عن زيد بن خالد، فيكون مخبراً عن الأول دون الثاني الذي قصد به الإخبار عنه، وفي فساد ذلك دليلٌ على أنّ اللفظ واحد، وأنّه بالقصد يتوجّه إلى المخبر عنه.

ومنها: إنّ اللفظ لو كان متغائراً، لوجب أن يكون للقادر سبيل إلى التمييز بين ما يوجد فيكون خبراً عن زيد بعينه، وبين ما يكون خبراً عن غيره، فلمّا لم يكن إلى ذلك سبيلٌ، علّم أنّ اللفظ واحد.

ومنها: إنّ ذلك يقتضي صحّة أنّ يعلم زيداً مخبراً، وإن لم يعلم كونه مريداً إذا كان القصد لا تأثير له، ونحن نعلم خلاف ذلك ويقتضي الأ طريق لنا إلى الفصل بين ما هو خبر وبين ما ليس كذلك.

ومنها: إنّ هذا القول يُبطل التوسّع والتجوّز في الكلام، ويُبطل أيضاً التورية، لأنّ التجوّز إنّما يصحّ بأن يستعمل اللفظ الموضوع لشيء بعينه في غيره.

وليس لأحد أن يقول: إنّ التجوّز هو أن يُستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره. وذلك أنّ اللفظين إذا كانا منثلين، فلا بدّ فيما يصحّ على أحدهما من الأحكام أن يصحّ على الآخر، وإذا جاز أن يستعمل مثل هذه اللفظة في غير الخبر والأمر، جاز أيضاً استعمالها بعينها في ذلك على سبيل التجوّز.

ومنها: إنّ هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على أن يُخبر عنه في كلّ حال، وأنّه يكون القوي في هذا الباب بخلاف الضعيف.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ القدرة لا تتعلّق في الوقت الواحد في المحلّ الواحد، من الجنس الواحد بأكثر من جنسٍ واحد، وحروف قول القائل «زيد قائم» مماثلة لكلّ ما هذه صورته من الكلام، فيجب أن يكون أحدنا قادراً من عدد هذه الحروف في كلّ وقت على قدر ما في لسانه من القدر، وفي هذا ما قدّمناه من انحصار عدد من يصحّ أن يخبر عنه، حتى لو بذل مجهوده في أن يخبر عن غيرهم لما تأتّى منه، ونحن نعلم خلاف ذلك من كلّ قادر.

ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون إرادة الأخبار المختلفة واحدة، وإلاّ أدّى إلى انحصار

ما يقدر عليه من الأخبار.

وذلك أنّ الإرادات التي بها تكون الأخبار إخباراً عن جماعات متغايرة مختلفة، والقدرة الواحدة يتعلّق بما لا يتناهى من المختلف، وإنّما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها، فبان أنّ الإرادات لا تشبه ما الزمناء في الحروف المتماثلة. وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أحدنا أن يفعل بالقدرة الواحدة في كلّ محلّ كوناً في جهةٍ بعينها، ولم يجب أن يقدر على كلّ واحد، لصحّ وجوده في المحال على البدل بالإرادة، فألاً جاز مثل ذلك في الألفاظ.

وذلك أنّ القدرة الواحدة لا تنحصر متعلّقها من المتماثل إذا اختلف المحال، كما لا ينحصر متعلّقها من المختلف والوقت والمحلّ واحد، ٩٦/ وليس كذلك ما يتعلّق به من المتماثل في المحلّ الواحد والوقت الواحد؛ لأنّها لا تتعلّق بأكثر من جزء واحد على هذه الشروط، فلو لا أنّ اللفظ الواحد يصحّ أن يخبر به عن كلّ زيد على البدل، لانحصر ما يقدر عليه من الأخبار.

وليس له أن يدعي أنّ محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الأكوان. وذلك أنّ من المعلوم أنّ مخرج الزاي كلّ مخرج واحد، وكذلك مخرج كلّ حرف، ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف آفة، أثر ذلك في كلّ حروف ذلك المخرج، وإذا صحّت هذه الجملة صحّ بصحّتها ما قصدناه، من أنّ نفس ما وقع خيراً قد كان يجوز أن يكون غير خبير، فلا بدّ من أمر له اختصّ بكونه خبيراً، كما أنّ الجوهر لما اختصّ ببعض هذه الجهات، مع جواز كونه في غيرها، وجب ألا يختصّ بها إلاّ لأمر ما، ولا يخلق تقييد هذا القول أيضاً أنّه يوجب ألا يضطر أحدنا إلى أن غيره مرید؛ لأنّ العلم بأنّ الفاعل فاعل لا يكون إلاّ مكتسباً بالأدلة.

فأمّا المذهب الثاني: فالذي يبيّن بطلانه، أنّ الإرادة إذا ثبت أنها توجب حالاً للمريد، وأنّ إيجابها للحال يرجع إلى جنسها وما هي عليه في نفسها، فيجب متى وجد جنسها من فعل إلى فاعل، كان أن يوجب مثل هذه الحال؛ لأنّ موجب العلل لا يتغيّر بالفاعلين على

حدّ ما يقوله في العلم والحركة، وما يوجب حالاً لمحلّ أو جملة.

فصل

إفي معنى الإرادة والكراهة

اعلم أنّ في الناس من ذهب إلى أنّ إرادة كون ما لا يكون، أو لا يكون ما يكون، من جنس الشهوة والتمني.

ومنهم من ذهب إلى أنّ الإرادة تكون كراهةً لأن لا يكون، وإرادة أن لا يكون كراهةً لأن يكون، ونحن نبين فساد ذلك.

أمّا تميّز الإرادة من الشهوة فتبيّن من وجوه:

منها: إنّ الشهوة تختصّ بالمدركات دون غيرها، والإرادة تتعلّق بكلّ ما يجوز المرید حدوثه.

ومنها: إنّ المراد قد يكون ضرراً أو مؤدياً إليه، والمشتهى لا يكون إلّا ممّا ينتفع بتناوله.

ومنها: إنّّه قد يريد ما لا يصحّ وجوده، إذا اعتقد صحّ ذلك فيه، ولا يجوز مثله في الشهوة.

ومنها: إنّّه قد يريد فعل غيره، ولا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره.

ومنها: إنّ ما ينفي الشهوة من النفار، لا ينفي الإرادة بل يجمعها؛ لأنّه قد ينفر مكره في أيام الصوم بتناول المشتهى من المأكول والمشروب.

ومنها: إنّ الفعل يقع على وجه بالإرادة دون الشهوة.

ومنها: إنّ كونه ملتدّاً يتبع الشهوة دون الإرادة.

ومنها: إنّ الإرادة نفسها تصحّ أن يرد، ولا يصحّ من المشتهى الشهوة.

ومنها: إنّّه قد يريد الشيء ويكره مثله، ولا يصحّ أن يشتهي الشيء وينفر عن مثله.

ومنها: إنّّه قد يجد نفسه قويّ الشهوة تارةً، وضعيفها أخرى، وحاله في الإرادة

لا يختلف.

ومنها: إنَّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة، وذلك لا يتم في الشهوة.
ومنها: إنَّ الإرادة مقدورة للعباد، والشهوة لا تدخل تحت مقدورهم.
ومنها: إنَّ إرادة القبيح قبيحة، وشهوة القبيح غير قبيحة، وما ذكرناه يبطل أن تكون كراهة الطبع هي نفار الطبع.

على أنَّ القول بأنَّ إرادة كون ما لا يكون شهوة، يوجب أن يجد أحدنا متى أراد الأمور المستقبلية، الفصل بين حاله مريداً لما المعلوم أنه لا يكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنه لا يكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنه لا يكون؛ لأنَّ على أحد الأمرين حاله حال المشتهي، وعلى الوجه الآخر حاله حال المرید.

وفي علمنا بأنه لا فصل يجده الواحد منَّا في ذلك، دلالة على فساد قولهم.
على أنَّ الأمر لو كان على ما ذكرنا، لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره «هل فعله أم لا» معنى؛ لأنه إذا تبين الفصل من نفسه لم يكن به إلى السؤال حاجة.
هذا إذا قالوا: إنَّ إرادة ما لا يكون شهوة على الحقيقة.

فأما إن اعترفوا بمخالفتها لجنس الشهوة، وللمعنى الذي يوجب الالتذاذ بالمُدرك، وسموها مع ذلك متى تعلقت بما لا يكون - بأنها شهوة، فقد خالفوا في عبارة، وحينئذٍ لا يتم لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بأنه تعالى يريد ما لا يكون؛ لأننا لا نأتي على هذا التفسير أن يكون تعالى مشتھياً.

فأما التمني:

فإن كان قولاً على ما يذهب إليه أبو علي، فمفارقة للإرادة لا تشكل.
وإن كان معنى في القلب يطابق القول على ما يذهب إليه أبو هاشم، فهو يفارق أيضاً الإرادة؛ لأنَّ التمني يتعلّق بالماضي ألا يكون على حد ما كان، والإرادة لا تجوز ذلك فيها، ولأنَّ التمني حاله في سائر ما يتعلّق به على سواء، في أنه لا يؤثر في شيء منه، ولا يقتضي وقوعه على وجهه والإرادة بخلاف ذلك، وللإرادة ضد ولا ضد للتمني، ولأنه يصح أن يراد

الإرادة ولا يصح أن يتمنى التمني.

وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للإرادة - من أن أحدنا لا يجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم أنه يكون، وبين ما المعلوم أنه لا يكون - واضح أيضاً في التمني؛ لأن الفصل على قولهم بين الحاليين واجب^١ ما نجده، وكان على هذا يجب أن يستحيل وصول متمنٍ إلى ما تمناه؛ لأنه لا يكون على قولهم متمنياً إلا لما لا يوجد، ويجب أن يكون الرسول - عليه السلام - وسائر المؤمنين لم يريدوا قطّ الإيمان من أبي لهب ومن جرى مجراه من الكفار، هذا إن خالفوا في المعنى، وإن رجع الخلاف إلى العبارة صرنا معهم إلى ما تقدّم.

فأما ما يفسد به قول من ادّعى أن الإرادة كراهة فوجوه:

منها: إن أحدنا يفصل بين كونه مريداً وكارهاً، كما يفصل بين كونه مريداً ومعتقداً، فلو كانت إرادة الشيء كراهة لضده، لوجب أن يجد من نفسه الكراهة للضدّ، متى أراد ضده على كلّ حال ما يجد ذلك، ولهذا صحّ أن يريد الضدّين على البديل، إمّا من نفسه أو غيره، كنحو إرادته من نفسه الصلاة في الجهتين من المسجد ومن غيره، وإرادته وهو جالس في داره أن يخرج من البابين على البديل.

ومنها: إنّه كان يجب في القديم تعالى أن يكون غير مريدٍ للنوافل؛ لأنّ إرادته يقتضي كراهة تروكها، والتروك حسنة، وكراهة الحُسن قبيحة.

ومنها: إن أحدنا يميّز بين كونه مريداً من غيره القيام بالواجب، وكونه مريداً منه النوافل، وعلى هذا القول لا فصل بين الأمرين.

ومنها: إن هذا القول يؤدّي أن يكون الضدّان مراديين في الحال الواحدة، بل إلى أن الإرادة الواحدة تتناول الضدّين، وهذا مستحيلٌ عندهم، وغير جائز على ما نقوله أيضاً، في أنّ إرادتي الضدّين لا يتضادّان إذ| أنّه لا يصحّ لأمر يرجع إلى الدواعي، ٩٧/ وإتّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ كراهة القعود يجب أن تكون إرادة الحركة يمنةً وبسرّةً مع تضادّها، وكذلك متى أراد الشيء الذي له ضدّان يجب أن يكره أحدهما، وكراهته له يوجب كونه مريداً للضدّ الآخر، فيجب تعذّر الموجب لا لمصحّح، ولنا في القطع على

١. في الأصل: + و.

أحد الوجهين نظر، لعلنا أن نتقصاه فيما بعد بمشيئة الله.

فصل

في تقدّم الإرادة على المراد، ومقارنتها له

اعلم أن الإرادة قد تتقدّم المراد وتقارنه، ولا بدّ في الإرادة المؤثّرة من أن تقارن المراد لتؤثّر فيه، ولا إشكال في تقدّم الإرادة؛ لأنّ أحدنا يجد نفسه مريداً للفعل وعازماً عليه قبل أن يفعله، ويريد المسبّب في حال السبب.

وإنما قلنا؛ إنّها لا بدّ من أن تقارن المراد لتؤثّر فيه، وأنّ تقدّمها لا يكفي في ذلك، من حيث يقع الفعل على وجهه قد كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أن يكون ما له وقع على أحد الوجهين مصاحباً، ليختصّ من أجله بأحدهما.

ولو كان ما تقدّم من الإرادة هو المؤثّر في وقوعه على أحد الوجهين، لكان الفعل في حال وقوعه يقع على وجهه لا يجوز أن يقع على غيره بدلاً منه، والمعلوم خلاف ذلك. واعلم أن ما يؤثّر فيه الإرادة، قد يكون فعلاً، وقد يكون جملةً من الأفعال. وما هو فعلٌ واحد ينقسم: إلى مبتدأ، ومتولّد.

فالمبتدأ: يجب مقارنة الإرادة له.

والمتولّد على ضربين: مصاحب لسببه، ومتراخ عنه.

فالمصاحب لسببه من المتولّد يجب أيضاً أن يقارنه الإرادة لتؤثّر فيه، والمتراخي يجوز أن تقارن الإرادة لسببه؛ لأنّه عند وجود المسبّب في حكم الموجود، من حيث خرج عن مقدور فاعله.

فأمّا ما هو جملة من الأفعال يوجد شيئاً فشيئاً، كالكلام الذي يقع خبراً وأمرأ، فيجب أن تكون الإرادة المؤثّرة فيه مقارنة لأوّل جزء منه؛ لأنّه ليس يمكن أن تقارن جميعه، ولا يجوز أن يؤثّر فيه وهي مقدّمة له أو متأخّرة عنه لما تقدّم، فلم يبق في تأثيرها في جميع الخبر إلا أن تقارن أوّله، أو تؤثّر في جميعه؛ لأنّ الحكم يرجع إلى جميع الخبر، ويجري في هذا الكتاب مجرى اختصاص العلم بالحلول في بعض العالم، وإن كان تأثيره

يرجع إلى الجملة لما لم يمكن أن يحلّ الجملة.

فصل

في أن الإرادة لا توجب الفعل

الذي يدلّ على ذلك، أنها لو أوجبت الفعل لم يخلّ من أن توجبه إيجاب العلة للمعلول، أو إيجاب السبب للمسبّب؟

ولا يجوز أن تكون موجبة إيجاب العلة؛ لأنه كان يجب أن يختصّ بمحلّ الفعل ضرباً من الاختصاص؛ لأنّ العلة على اختلافها لا توجب المعلول إلا بعد أن تكون بينها وبينه اختصاص في كيفية الوجود، ولهذا أوجب العلوم الحالة في زيد كونه عالماً، ولم توجب لغيره، ونحن نعلم أن الإرادة يختصّ القلب، والحركة توجب في أطراف البدن، فلا اختصاص بينها وبين الحركة على زيد من الوجوه.

وأيضاً: فلو كانت علة لما تقدّمت معلولها، وقد علمنا تقدّم الإرادة للمراد. وأيضاً: فإنّ الإرادة تتقدّم المراد وتعدم في حال وجوده؛ لأنها لا تبقى، والعلة لا توجب المعلول وهي معدومة؛ لأنّ عدمها يخرجها عن الصفة التي توجب. وليس يجوز أن توجب الإرادة الفعل إيجاب السبب؛ لأنّ القدرة على السبب هي قدرة على المسبّب، لولا ذلك لصحّ أن يفعل السبب ولا يوجد المسبّب، من غير منع بالأفعال الفاعل قدرته فيه، ولو فعل المسبّب بقدرة ثانية لخرج من أن يكون متولّداً إلى أن يكون مبتدأ.

وإذا ثبت ما ذكرناه من أن قدرة السبب قدرة على المسبّب، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت الحركة في الخارجة التي لا قدرة فيها، وكان يجب متى أراد العاجز - الذي لا قدرة في يده أن يحرك يده - أن ينأى ذلك لوجود السبب واحتمال المحلّ، وقد بيّنّا أنّ قدرته على السبب.

ولا يمكن أن يقال: إنّما لم توجد الحركة، لأنه غير قادر عليها. وأيضاً: فلو كانت موجبة إيجاب السبب، لأوجبت المراد في الثاني على كلّ حال، وقد

علمنا أنّ المراد قد يتأخّر أوقاتاً كثيرة، وكان يجب أيضاً أن يوجب فعل الغير وإن كان عاجزاً، والفعل المحكم وإن لم يكن الفاعل عالماً به.

ومما استدلّ به على ذلك: إنّنا قد علمنا أنّ الإرادة تتعلّق بفعل غير المرید، كما يتعلّق بفعله، وخلاف من خالف في ذلك ظاهر الفساد؛ لأنّنا نعلم من أنفسنا ضرورة أنّ حالنا فيما نريده من نفوسنا لا يخالف حالنا فيما نريده من غيرنا، كما أنّ حال ما نعلمه من مقدورنا غيرنا، فإن جاز أن يقال فيما نريده من الغير أنّه تمنّ أو شهوة، جاز ذلك فيما نريده من أنفسنا، لارتفاع الفرق.

وإذا ثبت ذلك، فلو كانت الإرادة موجبة لا وجبت فعل الغير، [و] لتعلّقت بالأمرين على حدّ واحد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّها إنّما لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدوراً للمرید، وأنّ ذلك يجري مجرى المنع من التوكيد.

لأنّنا قد بيّنا أنّ المسبّب يجب أن يكون مقدوراً للقادر على السبب، فما منع من القدرة عن المسبّب يجب أن يكون مانعاً من القدرة على السبب.

على أنّ ما لا يجوز ارتفاعه على وجهه، لا يجوز أن يكون منعاً، ومقدور زيد لا يجوز أن يكون مقدوراً لغيره، فكيف يجعل منعاً من توليد الإرادة؟

ومما يدلّ على أنّ الإرادة لا توجب الأفعال إيجاب الأسباب، أنّ من شرط كلّ سبب تولّد في غير محلّه أن يكون بينه وبين ما تولّد فيه مماسّة له، أو مماسّة لما ماسّه، ولهذا لم يصحّ من أحدنا أن يولّد باعتماد يده في غيره الحركات والاعتمادات والأصوات وما جرى مجراها، إلّا مع الشرط الذي ذكرناه، والأسباب مع اختلافها متّفقة في أنّها لا تولّد إلّا هذا الشرط، كما أنّ القدر مع اختلافها متّفقة المقذور في الجنس، وهذا الشرط لا يصحّ حصوله بين الإرادة والمراد؛ لأنّها تحلّ القلب، فكيف توجب أفعال الجوارح؟

وليس لأحد أن يقول: إنّها توجب الأفعال التي تظهر في الجوارح المماسّة التي بينها وبين هذه الجوارح.

وذلك أنّ كلّ شيء حرّكناه بالمماسّة، فلا بدّ من أن يحرك الجسم الذي يماسّه به، وقد

علمنا أننا نبتدئ الحركة في الأطراف من غير تحريك ما يتصل بها، وإنما اشتبه على من ذهب إلى أنها موجبة من حيث إرادة القادر المتمكن متى أراد الفعل وجد لا محالة، فتوهم أنها موجبة.

وليس ذلك بأن يقتضي أن الإرادة موجبة للمراد، بأولى من أن يقتضي أن المراد يوجبها؛ لأن كل واحدٍ منهما لا يوجد إلا مع صاحبه، وقد توجد الإرادة ويمتنع من المراد، وكذلك قد يوجد المراد ويمتنع من الإرادة، فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه، بل لو قيل: إن المراد يوجب الإرادة / ٩٨/ كان أقرب، من حيث كانت الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك.

وبعد، فلو قيل: إن الإرادة والمراد جميعاً موجبان عن الدواعي لكان أقرب؛ لأنهما معاً يتبعان الداعي وبحسبه يوجدان، وكل هذا واضح.

وأما ما تعلق به المُلجئ، في أن الإرادة موجبة من أن المريد للحركة إلى أقرب الأماكن لا يخلو من أمرين:

إما أن يجوز عليه الانصراف إلى ضدها، أو لا يجوز ذلك؟

فإن جاز عليه، لم يخلُ الضد الذي فعله من أن يكون وقع بإرادة وبغير إرادة:

فإن كان بإرادة، فيجب أن يتقدم الفعل، وهذا يقتضي كونه مريداً للضدين، ولا يجوز أن يقع بغير إرادة وعلى سبيل السهو؛ لأن السهو لابد من أن يتقدمه سبب، ومضادة سبب السهو لإرادة الحركة، واستحالة اجتماعه معها كاستحالة اجتماع إرادة ضد الحركة مع إرادة الحركة - فلم يبق إلا أن الحركة تجب وجودها في الثاني، وهذا معنى الإيجاب - فواضح البطلان؛ لأنه بُني الكلام على أن وجود الإرادة مع المراد لا يصح، وهذا هو الصحيح، وقد دللنا فيما تقدم عليه.

وليس يمتنع على هذا أن يريد الحركة، ثم يدعوا له فيفعل في الثاني السكون بإرادةٍ مصاحبة له.

وما ذكره في السهو أيضاً غير صحيح؛ لأنه ليس يجب أن يكون للسهو أسباباً متقدمة، وغير ممتنع أن يسهو في الثاني، فيفعل ضد ما أراده في الأول.

فصل

في أنّ البقاء لا يجوز على الإرادة

الذي يدلّ على ذلك، أنّ أحدنا قد يخرج من كونه مريداً للشيء، من غير أن يكون كارهاً له، فلو كانت الإرادة تبقى، لم يجوز أن تبقى إلاّ بضدّ أو ما جرى مجراه، كسائر الأجناس الباقيات، والأمر في أنّ أحدنا يخرج من كونه مريداً إلى ضدّ ظاهر، فلا حاجة بنا إلى الدلالة عليه.

وليس لأحد أن يقول: فلعله إنّما يخرج بخروج المراد من صحّة تعلق الإرادة به؟ وذلك أنّه قد يخرج عن كونه مريداً، مع جواز كون ذلك الشيء مراداً. وليس له أن يقول: فيجب إن كانت لا تبقى أن لا يدوم كون أحدنا مريداً للشيء الواحد، ويستمرّ أوقاتاً متّصلة.

وذلك أنّ استمرار كونه مريداً لا يمتنع وإن كانت الإرادة لا تبقى، بأن يفعل إرادات متماثلة فيستمرّ حاله في كونه مريداً؛ لأنّ الإرادة إذا كانت تابعة للدواعي، جاز أن يجدد حالاً بعد حال ما دام الدواعي ثابتاً.

ومما يدلّ أيضاً: على أنّها لا تبقى، أنّ في بقائها صحّة كون أحدنا مريداً، لما يعلمه ماضياً، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّها إذا تعلّقت بفعلٍ ثمّ مضى، فمضيه لا يوجب عدمها؛ لأنّه ليس بضدّ ولا جارٍ مجراه، فيجب أن يكون ما فيه ومتعلّقة بالماضي، وقد علمنا فساد ذلك.

* * *

فصل

في بيان معاني الأسماء المختلفة التي تجري على الإرادة

والكراهة، وتمييز فوائدها

اعلم أنّ الإرادة هي المحبّة، بدلالة أنّ كلّ من أراد شيئاً فقد أحبه، ومن أحبه فقد أراده، ولو اختلفنا لم يجب ما ذكرناه.

وأيضاً: فإنّ بالكراهة الواحدة يخرج الإنسان من كونه مُحِبّاً ومريداً للأمر الذي تعلّقت الكراهة به، وهذا أيضاً يدلّ على أنّ معناهما واحد.

وليس يمكن أن يقال: إنَّما وجب ما ذكرتم، من حيث كان كل واحد من الإرادة والمحبة محتاجاً إلى صاحبه؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى ارتفاع الطريق الموصل إلى أنَّهما غيران، وإلى أن يجوز وجود معانٍ زائدة على ما عقلناه، وذلك باب التجاهل.

ولا يمكن أن يجعل أحدهما هو المحتاج إلى الآخر؛ لأنَّه يوجب صحَّة وجود المحتاج إليه وإن لم يوجد المحتاج، كما نقوله في العلم والحياة.

وأما التعلُّق بقولهم: «فلانٌ يُحبُّ فلاناً» وإن استحال أن يقال: إنَّه يريد، وكذلك يحبُّ ولده وجاريته ويحبُّ الدراهم واللحم، وإن لم تستعمل الإرادة في كلِّ ذلك، فواضح البطلان؛ لأنَّ إطلاق العبارات لا تؤثر فيما يدلُّ عليه الأدلَّة، ولا يعترض بها على الأدلَّة، بل يجب العدول عن ظاهرها وصرَّفها إلى ما يطابق الأدلَّة.

وكما أنَّ الإرادة لا تتعلَّق بالذوات الباقيات، فكذلك المحبة، ومعنى قولهم: «أحبُّ زيداً» إنَّني أريد منفعه ولا أريد شيئاً من مضارِّه، وحذفوا ذكر المحبوب على الحقيقة اختصاراً وتعوياً على المعرفة به، فكأنَّهم استطالوا أن يقولوا: أريد منفعه ولا أريد مضارِّه، فأقاموا مقام ذلك قولهم: أحبُّه، وهذا عادتهم في كثير من ألفاظهم المختصرة، ثمَّ تعارفوا الحذف واستحسنوه مع لفظ «المحبة»، ولم يستحسنوه مع لفظ الإرادة، حتى يقولوا: «أريد زيداً» لأنَّه ليس يمتنع أن يخصَّوا بعض الألفاظ بكيفية في الاستعمال، ولم يفعلوا ذلك في كلِّ ما جرى مجراه وكان في معناه. ألا ترى إنَّهم يُعبِّرون بقولهم: «غائط» عن قضاء الحاجة، ولا يستعملون ذلك في كلِّ لفظ معناه معنى قولهم: غائط.

والذي يبيِّن صحَّة ما ذكرناه: إنَّه لو كان معنى قولهم: «أحبُّ زيداً» غير ما ذكرناه، لم يجب فيمن أحبُّه أن يكون مريداً لمنفعه؛ ولأنَّهم لو أظهروا المحذوف فقالوا: «فلانٌ يحبُّ منافع فلان» لكان أكشف وأبلغ في مرادهم، فدلَّ ذلك على أنَّ المعنى ما ذكرناه.

وأما قولهم: «فلانٌ يحبُّ ولده» فجاز على ما ذكرناه، ويجوز أيضاً أن يراد به أنَّه يريد النظر إليهم وتقريبهم منه، لمكان سروره بذلك.

وقولهم: «فلانٌ يحبُّ جاريته» معناه يريد الاستمتاع بها، وقال قوم: يشتهي الاستمتاع بها، وإنَّه عبَّر عن الشهوة بالمحبة مجازاً، والقول في اللحم يجري في الوجهين مجرى ما

ذكرناه في الجارية.

وقولهم: «يحبّ الدراهم» معناه يريد الانتفاع بها أو جمعها وادّخارها.
وأما قولهم: «فلانٌ يحبّ الله تعالى» فمعناه أنّه يريد عبادته وشكره وتعظيم أوليائه.
وإذا صحّ في معنى «المحبّة» ما ذكرناه، صحّ إجرائها على القديم تعالى، من حيث كان
مريداً.

فأما المشيئة فهي الإرادة؛ لأنّ كلّ من أراد شيئاً فقد شاءه، وكلّ من شاءه فقد أراده،
ولاشبهة في ذلك، والرضا هو الإرادة، ولا يسمّى بذلك إلّا إذا وجد المراد على.....^١ الحدّ
الذي أريد.

وعند أبي هاشم أنّ الرضا بالفعل يخالف الرضا عن الفاعل؛ لأنّه إذا أُضيف إلى الفعل
أفاد ما ذكرناه، فإذا أُضيف إلى الفاعل كقولنا: «إنّه تعالى راضٍ من المؤمن» أفاد أنّه
يستحقّ التعظيم والتبجيل والثواب، قال [و] لهذا يقال: «إنّه تعالى راضٍ عمّن يسخط
بعض أفعاله» كالصغائر من الأنبياء - عليهم السلام - و المؤمنين، ولا يقال: «رضى بفعل
زيد» وفي أفعاله قبائح؛ لأنّه يوهم الرضا بالجميع، لكن يقال: يرضى منه بهذا الفعل
المعيّن، وإن كانت له أفعال آخر لا يرضاها.

وأبو عليّ يخالف في هذا ويجعل الرضا بالفعل والفاعل واحداً غير مختلف، ويمنع من
كونه راضياً / ١٠٠ / ببعض أفعاله وساخطاً بعضاً آخر، ويجعل الرضا كمال وقوع المراد،
ويعتدلّ لقوله بأنّ خلافه لو جاز، لم يمتنع أن يقال في أحدنا: إنّه يرضى ببعض قضاء الله
دون بعض.

وهذا ليس بشيء؛ لأنّ طريقة الرضا بقضاء الله تعالى كلمة واحدة، وهي يشتمل
جميع أفعاله، فمن لم يرض بالجميع لم يكن على الحقيقة راضياً بالبعض، ولا مستدلاً
على أنّه حكمه وصواب؛ لأنّ الطريق يشمل الكلّ، فما ذكره أبو هاشم في هذا أولى، و
الدليل على أنّ الرضا هو الإرادة إذا وقع مرادها، ممّا تقدّم في الاستدلال على أنّ الإرادة
هي المحبّة.

١. كلمة غير مفروضة في الأصل. ٢. في الأصل: فما.

فأما الإرادة: فهي القصد.....^١ في استحقاقها هذا الاسم ألا يتعلّق بفعل المرید، ويكون مقارنة له أو كالمقارنة، بأن يتقدّم بزمان قصير، ويسمى الله تعالى بأنه قاصدٌ. فأما العزم: فهو إرادة المرید لفعل نفسه إذا تقدّمت أو تقدّمت سببه، ولا يسمى الله تعالى بالعزم، من حيث دَلّ الدليل على أن إرادته تعالى لا تتقدّم مراده، على ما سنذكره، وتوطين النفس هو العزم بعينه، إلا أنه لا يكاد يستعمل إلا فيما على الإنسان في فعله مشقّة. و النية: اسم الإرادة إذا تناولت فعل المرید، وكانت حالة في قلبه، وسواء كانت مقدّمة للفعل أو مقارنة له، فقد شرط في ذلك أن تكون ممّا يقع بها الفعل على وجهٍ دون وجه، ولا يستعمل فيه تعالى كما لا يستعمل الضمير من حيث اعتبر فيه الحلول في القلب. فأما الاختيار: فيوصف به الإرادة، إذا كانت متناولة لفعل المرید، وكانت هي أيضاً من فعله، وقارنت المراد أو كانت المقارنة بأن يقارن سببه إن كان جملة. وقد يوصف نفس الفعل المختار بأنه اختيار.

والإينار: هو الاختيار بعينه، فالشرط فيهما واحد ويسمى الإرادة بعينها، ولأنها إذا تناولت الثواب والتعظيم والتبجيل، ولهذا يقال: «إنّه تعالى وليّ المؤمنين». وتسمى الإرادة خُلُقاً عند أبي هاشم إذا قارنت المراد، أو كانت في حكم المقارن له. والعداوة: هي إرادة وصول المضارّ إلى المعادي، والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه. وقد قيل: إنّه يرجع إلى الكراهة، ويجري مجرى السخط. والبُغض: هو إرادة وصول^٢ المضارّ إلى المبعوض. وقد قيل: إنّه كراهة وصول الخير إليه.

فأما السخط: فهو الكراهة، وعند أبي هاشم أن تعليقه بالفعل يخالف تعليقه بالفاعل، وأبو عليّ يجعل الأمرين واحداً على ما تقدّم في الرضا.

فصل

في أنه تعالى مرید بإرادة مُحدّثة لا في محلّ

اعلم أن الكلام في هذا الفصل لا يتمّ إلا بعد الدلالة على أمور:

١. بياض بمقدار كلمتين أو ثلاث. ٢. في الأصل: الوصول.

منها: إنّه تعالى مریدٌ على الحقيقة.
 ومنها: إنّه لا يجوز أن يكون مریداً لنفسه.
 ومنها: إنّه لا يجوز أن يريد لا لنفسه ولا لعلّة.
 ومنها: إنّه لا يجوز أن يريد بإرادة معدومة.
 ومنها: إنّه لا يجوز أن يريد بإرادة قديمة.
 ومنها: إنّه لا يجوز أن يريد بإرادة مُحدّثة تحلّ غيره، وفي بيان ذلك بالأدلة ثبوت أنّ إرادته مُحدّثة موجودة لا في محلّ، ونحن نبين ذلك.
 أمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى مریدٌ فوجوه:

منها: إنّ من حقّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرضٍ يخصّه، وكان مُخلّيّ بينه وبين الإرادة، أن يكون مریداً له؛ لأنّ ما يدعو إلى الفعل يدعو إلى إرادته، وقد ثبت أنّه تعالى فعّل العالم لغرضٍ يخصّ العالم، فالداعي إلى خلقه يدعو إلى إرادته خلقه، والمنع من الإرادة مستحيل عليه تعالى، وقد تقدّم بيان هذه الطريقة وأنّ إرادة الإرادة لا يلزم عليها.
 وليس لأحد أن يقول: فالإرادة إذا كانت عزمًا، قد يُفعل لغرضٍ يخصّها، وهو لتعجّل السرور والتحقّظ من السهو فيجب أن يشارك المراد في القضيّة التي ذكرتم.
 وذلك أنّ الغرض في تنقديهما يتعلّق أيضاً بمرادها المعزوم على فعله، والسرور يرجع إلى النفع الذي يتصوّره فيما عزم عليه، والتحقّظ من السهو أيضاً لأجل الفعل، فلا غرض في الإرادة يخصّها، ولا يلزم على هذا أن يكون أحدنا غير مریدٍ للسبب، إذا كان غرضه يخصّ المسبّب من وجهين:

أحدهما: إنّ في السبب غرضاً يخصّه، وهو كونه وصلةً إلى المسبّب، حتى لا يصحّ من دونه، ومثل هذا لا يتأتّى في الإرادة.
 والوجه الآخر: إنّ السبب في الجملة ممّا يصحّ أن يفعل لغرضٍ يخصّه، إذا كان من فعل الخوارج، وإن جاز في بعض المواضع أن يكون لا غرض يخصّه، والإرادة بخلاف ذلك؛ لأنّه لا غرض فيها يخصّها في موضع من المواضع.
 وليس لأحد أن يقول: إنّه تعالى لا يصحّ أن يكون مریداً، وهذا أكد من حال الممنوع من

الإرادة، وذلك أنّ المصحح لكون أحدنا مريداً من كونه حياً ثابتٌ فيه تعالى. وليس له أن يجعل الشرط في تصحيح كون أحدنا حياً لكونه مريداً، صحّة الزيادة والنقصان عليه، كما نقوله في كونه مشتتياً.

وذلك أنا إنّما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حياً لكونه مشتتياً، من حيث لم تتعلّق الشهوة إلّا بما إذا ناله المشتتة صلح جسمه به، والإرادة بخلاف هذا؛ لأنّها تتعلّق بعكس هذه حاله، فلا فرق بين من شرط ذلك فيها، وبين من شرط مثله في تصحيح كونه حياً، لكونه عالماً.

ومنها: إنّّه تعالى مخبرٌ وأمرٌ ومخاطبٌ، وقد بيّنا أنّ الكلام لا يقع على هذه الوجوه إلّا لكون فاعله مريداً، فيجب أن يكون كذلك، وقد استقصينا هذه الطريقة وما يمكن أن يراد عليها.

فإن قيل: كيف تستدلّون بأخباره تعالى على أنّه مريدٌ، وإنّما يُعلم تلك الأخبار بعد العلم بأنّه تعالى مريدٌ؟

قلنا: قد نعلم أنّه مخبرٌ وأمرٌ قبل أن نعلم أنّه مريدٌ؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ للخبر صيغةً تخصّه، يقول امتى استعملت في محلّه غيره كانت مجازاً، وكذلك الأمر متى خاطب تعالى بهذه الصيغة إلى بعض فوائدها؛ لأنّ البعث والخطاب بما لا فائدة له لا يجوز عليه، فثبت كونه مريداً على كلّ حال.

على أنّه قد يصحّ أن نعلم بالإجماع وقول النبيّ - عليه السّلام -، أنّه مُخبرٌ وأمرٌ بهذه الألفاظ، وإذا تقدّم العلم بأنّ الخبر إنّما يكون خيراً بالإرادة وكذلك الأمر، علمنا أنّه مريدٌ. ومنها: إنّّه تعالى قد خلق فينا الشهوات المتعلقة بالقبايح، ونفار النفس عن المحسنات، ومكّننا من فعل المشتتية، ولم يُغننا بالحسن عنه، وهذا ممّا يصحّ أن يكون لا غرض فيه، ويصحّ أن يكون الغرض فيه الإغراء بالقبيح، ويصحّ أيضاً أن يكون الغرض فيه التعريض^١ للثواب، وهو الغرض دون ما تقدّم، فلو لم يكن مريداً لهذا الوجه دون غيره، لم يتخصّص فعله لما ذكرناه من خلق الشهوات وغيرها بهذا الغرض دون غيره؛ لأنّ كلّ فعل يصحّ أن

١. في الأصل: التصريح.

يقع على وجوده، فلا بدّ متى اختصّ بأحدها من مخصّص.

ومنها: إنّه تعالى لو لم يقصد بما يفعله بأهل النار العقاب المستحقّ لكان ظلماً، ولم يكن عدلاً، وكذلك /١٠١/ ما يفعله بأهل الجنّة من الثواب، لا بدّ من أن يقصد به وجه التعظيم، ويقصد به فعل المستحقّ عليه؛ لأنّ ذلك ممّا لا يتميّز إلاّ بالقصد، كما لا يتميّز قضاء الدّين بالدفع والإعطاء، وإنّما يتميّز بالقصد.

فأمّا الكلام في أنّه تعالى لا يكون مريداً لنفسه: فالدلالة عليه أنّه لا شبهة في كونه تعالى كارهاً للدلالة ما يقع منه من النهي والتهديد على ذلك، كدلالة الأمر والخبر على كونه مريداً، فلو كان مريداً لنفسه لكان كارهاً لنفسه؛ لأنّ المقتضي للأمرين يجب أن يكون واحداً، وهذا يقتضي كونه كارهاً للشيء على الوجه الذي يريده عليه، لوجوب شياع الصفتين في كلّ ما صحّتا فيه، من حيث استندنا إلى النفس.

ولك أن تقول: إذا كان مريداً لنفسه، ووجب أن يريد كلّ ما يصحّ كونه مراداً، استحال كونه كارهاً على كلّ حالٍ وإن لم يكن للنفس؛ لأنّه يؤدّي إلى ما تقدّم من كونه كارهاً للشيء مريداً له.

فإن قيل: دلّوا على أنّ المرادات لا اختصاص لها بمريدٍ دون آخر، وأنّ كلّ شيء صحّ أن يريده بعض المریدين، يصحّ أن يريدوا سائرهم، وأنّ ما صحّ أن يريده يجب أن يريده إذا كان مريداً لنفسه؟

قلنا: المصحّ لكون الشيء مراداً، أن يكون ممّا يصحّ حدوثة، وهذا المعنى لا اختصاص له ببعض المریدين دون بعض، فيجب أن يصحّ من الجميع أن يريدوا كلّما اختصّ بهذه الصفة، والأمر في هذا ظاهر، فإنّ الحيّ ممّا كما يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، ويعتقد كلّ معتقد، ويُدرك كلّ مُدْرَك، كذلك يصحّ أن يريد كلّ ما صحّ أن يكون مراداً، ولو جاز أن يدّعي مخالفة بعض الأحياء لنا في باب الإرادة لجاز مثله في سائر ما ذكرناه، وإذا ثبت صحّة كونه مريداً لكلّ مرادٍ، ووجب متى كان مريداً لنفسه أن يريد الجميع؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت.

واعلم أنّ كلّ حالٍ للحيّ لم يجب أن يوترّ فيما يتعلّق به، ويلزمها صحّة كونه بها على

صفة لم يقع فيها اختصاص، نحو حال العلم والمريد والمُدْرَك، وكلّ حالٍ وجب أن يؤثر فيما يتعلّق به^١، صحّ أن يكون لأجلها على صفةٍ اختصّت، نحو كون القادر قادراً، إلاّ أنّه لا يتعلّق إلاّ بما يصحّ حدوثه من جهته، والحدوث لا يصحّ فيه الاشتراك، فلهذا اختصّت المقدورات، ولم يختصّ المعلومات والمرادات والمُدْرَكَات.

وليس يُطعن على ما ذكرناه، أن يكون المريد مريداً، قد يؤثر على بعض الوجوه، وكذلك كون العالم عالماً! لأننا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحّة التأثير؛ لأنّ هذه الصفات إن أثرت فقد تحصل ولا تؤثر، وليس كذلك كون القادر قادراً.

ولا يُطعن أيضاً عليه قول من يقول: إنّ الخير قد يكون خيراً ببعض المرّيين وهو فاعله، ولا يكون كذلك لغيره، وهذا يقتضي اختصاص هذه الصفة وإلحاقها بحال القادر؛ وذلك أنّ الاختصاص لم يقع هاهنا فيما يصحّ أن يراد؛ لأنّ الفاعل للخير ومن لم يفعله جميعاً مريدان له، وإنّما اختصّ التأثير بأخرهما، وهذا لا يقدر فيما قلناه؛ لأننا ادّعينا العموم فيما يصحّ أن يراد وأنّه بخلاف المقدور، ولم ندّع عموم التأثير بل قد صرّحنا باختصاصه.

وقد أجب عن هذا الاعتراض: بأنّ تأثير كون المريد مريداً في الخير وغيره، إنّما اختصّ ولم يقع فيه اشتراك الاختصاص، كون القادر قادراً، ولو قدّر قادران على أنّ الذات التي تكون خيراً، لصحّ أن تؤثر في كونها خيراً كونهما مريدين، فقد عاد الاختصاص إلى حال القادر لا إلى حال المريد.

وأجيب بمثل ذلك عن كون العالم عالماً، وتأثيره في الفعل المحكم.

فإن قيل: كما أنّه لا اختصاص للمرادات ببعض المرّيين، كذلك لا اختصاص بالمعتقدات، فكلّ من صحّ أن يكون معتقداً لشيء، صحّ أن يكون معتقداً لساير الأشياء على ساير وجوهها، وعندكم أنّه تعالى على صفة المعتقد، ومع هذا فلم تلزموا أنّه معتقد للأشياء على ساير وجوهها، حتّى يعتقدّها على ما هي به، وعلى ما ليس هي به، فألاّ جوزتم مثل ذلك في كونه مريداً؟

١. في الأصل: + و.

قلنا: الفرق بين الأمرين أنه تعالى إذا ثبت كونه عالمًا لنفسه، وجب أن يعلم كلّ معلوم على كلّ وجه، وذلك يحيل كونه جاهلاً به، وكونه مریداً للشيء لا ينافي كونه مریداً لغيره. وليس لأحد أن يجعل كونه مریداً لنفسه، يمنع من كونه كارهاً، كما قلناه في كونه عالمًا؛ لأنّ يمثل ما علمنا أنه مرید، علمنا أنه كارء، فليس لأحد الأمرين مزيّة على الآخر، فيجب أن يكون مریداً كارهاً على ما تقدّم.

وثبوت كونه عالمًا لنفسه بأدلّته، يقتضي كونه عالمًا بكلّ معلوم، ويمنع من كونه جاهلاً ببعضها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المعلوم من حاله، أنه لا يكون لما يصحّ أن يريده تعالى، والمعلوم حاله ألا يكون لا يصحّ أن يكرهه، فهو مریدٌ كلّ ما يكون، ويكره كلّ ما لا يكون، ولا يلزم كونه مریداً كارهاً للشيء الواحد؟

قلنا: قد يجد أحدنا نفسه فيما يريده من الأشياء المستقبلية على حالة واحدة، وإن كان فيها المعلوم أنه يكون والمعلوم أنه لا يكون، بل يفصل به في الشيء الواحد إذا أَرَادَهُ تارةً، ومعلوم أنه لا يكون، فلو كان الأمر على ما قدره لفصل بين أحواله في ذلك، كما يُفصل بين كونه معتقداً ومریداً، وفي ارتفاع الفصل دلالة على أن الجنس الموجب للأمرين واحد، على أننا نعلم من النبيّ - عليه السلام -، أنه كان يريد الإيمان من أبي لهب، وإن علم أنه لا يؤمن.

دليل آخر: على أنه تعالى ليس بمرید لنفسه، قد ثبت فيما هو خيرٌ وأمرٌ من الكلام، صحّة وجودهما من غير أن يكونا كذلك، على ما دللنا عليه من قبل، وفي كونه مریداً لنفسه ما يمنع من ذلك، فيجب القضاء بفساده.

وإنما قلنا: إنه يمنع منه؛ لأنه لا يجوز أن يريد فيما يوجد من الحروف كونه خيراً، ثم لا يكون كذلك، فلو كان مریداً لنفسه لم يجز ألا يريد الإخبار بما يخبر به، وإذا لم يجز ألا يريد ذلك، لم يجز فيما يوجد ويكون خيراً ألا يكون كذلك، ولا يلزم على هذا أن يجب وجوده مقدوراته من حيث كان قادراً لنفسه، وذلك أنّ تأثير كونه قادراً في المقدورات تأثير التصحيح لا الإيجاب، وليس كذلك كون المرید مریداً؛ لأنه يؤثر على جهة

الإيجاب، فمع^١ ثبوت المؤثر لا بدّ من ثبوت التأثير وامتناع خلافه.

دليل آخر: لو كان تعالى مریداً لنفسه، لوجب أن يريد سائر المرادات على ما تقدّم، وهذا يقتضي كونه مریداً للقبیح، وهذه صفة نقص، ولا فرق في صفات النقص بين أن تحصل عن فعل، أو عن غير فعل؛ لأنّ ما تقتضيه من النقص يرجع إليها لا إلى موجبها. ألا ترى أن كون الجاهل جاهلاً ١٠١/١٠١ لما كان صفة نقص، لم تختلف في أن تجب عن علّة أو للنفس.

دليل آخر: ومما استدللّ به على أنّه تعالى ليس بمرید في نفسه، وأنّه لا بدّ من تجدد هذه الصفة له، أنّ خطابه تعالى إذا كان المؤثر في توجّهه إلى جهةٍ دون أخرى ممّا كان يجوز أن يتوجّه إليها، هو كونه مریداً، وكانت هذه الصفة جارية مجرى العلّة لهذا الحكم، فوجب إذا كان خطابه متجدداً أن يكون أثر في كونه على بعض الوجوه متجدداً؛ لأنّ العلّة أو ما هو في معناها لا يجوز أن تتقدّم ما تؤثر فيه، وإذا تجدد كونه مریداً، بطل أن يكون للنفس أو لا للنفس، ولا لعلّة أو لعلّة قديمة.

ويكون الاعتراض على هذه الطريقة بأن يقال: حال المرید ليست علّة على الحقيقة، فيحكم لها بأحكام العلل من امتناع التقدّم على المعلول، وقد بيّنا فيما تقدّم أنّها ليست علّة لوجوه، فلا يمتنع على هذا أن يتقدّم حال المرید لما يؤثر فيه، وأن يجز ذلك في العلّة الحقيقية.

على أنّ مثل العلّة وما هو من جنسها لا بدّ من أن تكون علّة ومؤثراً، ونحن نعلم أنّ مثل حال المرید المؤثرة في فعله بالمصاحبة قد يريد زيد من عمرو فعلاً معيّناً يريد عمره أيضاً من نفسه، فتؤثر إرادة عمرو دون إرادة زيد وهي من جنسها، وكلّ هذا لا يجوز في العلل، فالأجاز أن يخالف حال المرید للعلل في جواز التقدّم على المعلول؟
وبعد، فإنّ كون القديم تعالى عالماً، يؤثر فيما يفعله من الاعتقاد المطابق لما يعلمه، فيصير له علماً وإن كان متقدماً.

طريقة أخرى: قد اعتمد كلّ الشيوخ في ذلك، على أنّه لو كان مریداً لنفسه، والمرادات

لا اختصاص فيها على ما تقدّم، لوجب أن يريد كلّ ما صحّ كونه مراداً، وهذا يؤدّي إلى إرادة حدوث ما لا يتناهى من الجواهر والأجناس، وإلى أن يريد في كلّ وقتٍ من الأعداد أكثر ممّا فعل، ويريد تقديم كلّ شيء فعله على الوقت الذي أوجده فيه، وكان يجب أن يريد الضدّين على الوجه الذي يتنافيان عليه، ويجب أيضاً متى أراد أحدنا لنفسه الأموال والأولاد أن يريد مثل ذلك له، وهذا يقتضي وجود جميع ذلك حتّى يكون فاعلاً للضدّين في وقت واحد، وفاعلاً لأكثر ممّا فعل.

وقيل: إن فعل على وجه لا يستقرّ فيه عددٌ ولا وقتٌ،^١ حتى يجب وصول كلّ من أراد ممّا شيئاً إليه على كلّ حال، وقد علمنا خلاف ذلك، فيجب أن نقضي بفساد ما أدّى إليه. وإنّما قلنا بوجوب وجود ذلك؛ لأنّه من أفعاله، وما يريدته تعالى من نفسه فلا بدّ من أن يوجد، لاستحالة المنع وما جرى مجراه عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنّه يريد الضدّين، ولا يفعلهما معاً لتضادّهما.

وذلك أنّ هذا القول يقتضي ألاّ يفعل كلّ واحد منهما في كلّ حال؛ لأنّه إذا كان مريداً لهما في كلّ حال، واستحال اتّحادهما جميعاً للتضادّ، لم يجوز أن يقع أحدهما، وحكم الآخر في أنّه يراد حكمه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ أحدهما يوجد لكونه قادراً، ويبطل حكم كونه مريداً؛ لأنّ كون القادر قادراً لا يكفي في وقوع الفعل مع العلم، وإنّما لم يعتمد في هذه الطريقة على استحالة كونه مريداً للضدّين؛ لأنّ إرادتي الضدّين لا يتضادّان، والذي يدلّ على ذلك أنّ التضادّ يرجع إلى ما عليه الذوات في أنفسها، ولا يؤثر فيه الاعتقادات، وقد علمنا أنّ أحدنا لو اعتقد في ضدّين أنّهما ليس كذلك، لصحّ أن يريد حدوثهما معاً، فلو تضادّتا لما اجتمعتا للحجّي في الحال الواحدة، وهذا يبيّن أنّ امتناع اجتماعهما لغير التضادّ.

و يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ الشيء إذا كان متعلّقاً بغيره، إنّما يضادّ ضده متى تعلق بمتعلّقه، بالعكس منه قياساً على العلم والقدرة لو ثبت لهما ضدّ، ومتى تغاير متعلّقهما لم يتضادّا، وهذا يقتضي أنّ إرادتي الضدّين لا يتضادّان لتغاير متعلّقهما.

١. في الأصل: + و.

ويدل أيضاً عليه: إن إرادة الشيء ينافي كراهته، ولا ينافي كراهة ضده، بل هي مخالفة لها، فلو كانت إرادة الضدين متضادان، لأدى إلى كون الشيء الواحد نافياً لشيئين مختلفين غير ضدين؛ لأنه يوجب أن تكون إرادة الحركة يمناً تنافي إرادة الحركة يسرةً، وتنافي كراهة الحركة يمناً تنافي إرادة الحركة يسرة، وهما يختلفان، وقد دللنا فيما تقدم على أن الشيء الواحد لا ينافي شيئين مختلفين غير متضادين.

واعلم أن هذه الطريقة التي حكيناها في أنه تعالى ليس بمريدٍ لنفسه، إن أوردت على سبيل الإلزام للقوم، فلا محيص عنها؛ لأنهم يمنعون أن يريد من فعل نفسه، وفعل غيره ما لا يوجد، وإن أوردت على سبيل الاستدلال، أمكن أن يقال عليهما: إنه تعالى يريد ذلك أجمع، ولا يجب وقوعه ولا كونه على صفة نقص؛ لأن كل ذلك إنما يجب في القادر إذا دعاه الداعي إلى الفعل فلم يوجد، فأما إذا كان مريداً على وجه لا يتبع دواعيه، لم يجب فيه ما يجب في غيره، ولهذا قيل إنه لو خلقت في المشرف على الجنة والنار إرادة دخول النار، لكان دخلها.

وإن كان مريداً من حيث لم يتبع كونه مريداً لدواعيه، وكونه مريداً لنفسه، في أنه لا يتبع الدواعي أكد بمن فعلت فيه الإرادة الضرورية.

وما ذكر في الضدين، وأنه يقتضي ألا يكون فاعلاً لكل واحد منهما، يمكن أن يقال فيه بفعل أحدهما لمكان الدواعي، وإن كان مريداً للأمرين، من حيث كان لا اعتبار في وقوع الفعل بكونه مريداً إذا لم يتبع الدواعي.

فأما من طعن على هذه الطريقة بأن يقول: إنه يريد الضدين، لكنه يريد كون ما علم أنه يكون، ويريد ألا يكون ما علم أنه لا يكون، فقد مضى في الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة.

وقيل في الكتب عن شبهته البعيدة وقيل في ذلك: إن الإرادة لا تتعلق بالألّا يكون الشيء، وأنها لا تتعدى في التعلق طريقة واحدة.

وقد مضى الكلام في هذا المعنى مستقصى.

وقيل أيضاً: إذا كان يصح أن يراد في الشيء ألا يكون، فقد صار ذلك وجهاً زائداً يصح

أن يراد عليه، فيجب في المرید لنفسه أن يريد في كل شيء أن يكون والأليكون، كما أنه إذا كان عالماً لنفسه، علم المعلومات على كل وجه يصح أن يعلم عليه.

وقيل أيضاً: إذا كان ما أراد الأليكون، يصح أن يريد مریداً أن يكون، فلم صار تعالى بأن يريد كون أحدهما بأولى من أن يريد الأليكون؟ وكذلك القول في الآخر.

وليس تجري الإرادة في هذا الباب مجرى العلم، حتى يقال إنه: لا يصح أن يريد كون ما لا يكون على الحقيقة، كما لا يصح ذلك في العلم، لأننا قد بيننا أننا قد نريد ما نعلم أنه لا يكون، وأن الإرادة بخلاف العلم في هذا المعنى، ولو كان الأمر على ما ذكرنا لوجب أن يعلم الإنسان ٢/١٠٥٢ ما لا يكون وما لا يكون، بما يتبينه في نفسه من الفصل مما يريد.

فصل

فأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریداً، لا لنفسه ولا لعلّة

فهو أن الصفة التي يقال: إنها لا للنفس ولا لعلّة، لا بد من أن تكون لها وجه يستحق منه، كما يقوله في كون الموجود محدثاً والحي مدركاً، ومحال ألا يشير في ذلك إلى أمر من الأمور؛ لأنه تخرج الصفة من أن تكون معلّله، مع إمكان ذلك فيها، وإذا لم يجز أن يستحق كونه تعالى مریداً بالفاعل ولا لصفة أخرى هو عليها، بطل أن يقال هو كذلك لا للنفس ولا لعلّة.

وإنما قلنا: إنه لا يستحق كونه مریداً لصفة أخرى هو عليها، كما نقول في كونه مریداً لصفة أخرى هو عليها، كما نقول في كونه مدركاً؛ لأن سائر صفاته من كونه حياً وموجوداً وعالماً وقادراً قد ثبتت، وتكون تارة مریداً وأخرى غير مرید.

وأيضاً: فلو كان كونه حياً، أو بعض صفاته يقتضي كونه مریداً، لم يكن باقتضاء ذلك أولى من اقتضاء كونه مریداً، [كما] لم يكن باقتضاء ذلك أولى من اقتضاء كونه كارهاً؛ لأن حال هذه الصفة مع كونه مریداً وكارهاً على سواء، وفي ذلك أحد أمرين:

إما أن يكون مریداً كارهاً على حد واحد، أو لا يجب له أحد الأمرين لمكان هذه

الصفة، وتقف على أمر متجددٍ، ولا يشبه ذلك ما نقول في كونه حياً، واقتضاء كونه مُدركاً؛ لأنه لا ضدّ لكونه مدركاً فيقال: إن كونه حياً ليس بأن يقتضي كونه مدركاً بأولى من أن يقتضي ضدّه.

وأيضاً: فلا يخلو كونه مريداً من أحد أمرين:

إمّا أن يكون حاصلًا فيما لم يزل، أو يتجدد بعد أن لم يكن.

فإن كان الأوّل، وجب أن يكون للنفس؛ لأنّ ذلك هو إمارة صفة النفس، وقد أبطلناه. وإن تجدد، وجب أن يكون كذلك لمعنى، ولا يمكن أن يتجدد ولا يكون لمعنى بأن يكون مشروطاً كما نقوله في كونه مُدركاً، وذلك أن المراد قد يكون معدوماً موجوداً، ولا حال إلاّ ويصحّ أن يراد به، وهذا يقتضي كونه مُدركاً فيما لم يزل إن كان مريداً لا لعلّة، والمُدرك بخلاف ذلك؛ لأنه لا يتعلّق الإدراك إلاّ بالموجود، فشرطه متجدد.

وأيضاً: فلو كان مريداً لا لنفسه ولا لعلّة، لوجب أن يريد كلّ مراد؛ لأنه لا مخصّص لكونه^٢ مريداً لبعضها دون بعض، وكذلك كان يجب أن يكون كارهاً لكلّ ما يصحّ أن يكره، وفي هذا ما تقدّم من كونه مريداً للشيء الواحد، كارهاً له على وجه واحد.

فأما الكلام في أنّه لا يريد بإرادة معدومة: فالذي يفسده وجوه:

منها: إنّه كان يجب أيضاً أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، وهذا يوجب كونه مريداً

كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد!

ومنها: ما تقدّم من أنّ عدم ما تعلّق بغيره لنفسه يحيل تعلّقه.

ومنها: إن الإرادة لو تعلّقت في العدم، لوجب أن تضادّ ضدّها من الكراهة، وتنافيها في

حال العدم حتى يمتنع عدمها معاً، وقد علمنا جواز عدم الضدّين.

بل كان يجب أن لا يصحّ عدمهما ولا وجودهما، ولا وجود أحدهما مع عدم الأخرى؛

لأنّهما على هذا القول متعلّقان في جميع الحالات، وفساد خروجهما من الوجود والعدم معاً ظاهر.

ومنها: إنّه لو كان مريداً بإرادة معدومة، لكان مريداً فيما لم يزل على سبيل الوجوب؛

١. في الأصل: فشرط.

٢. في الأصل: ككونه.

لأنه لا ابتداء لعدم الإرادة، وقد ثبت أن ما يجب للذات من الصفات فيما لم يزل لا يصح تعليله بغير الذات.

ومنها: إن ذلك يقتضي فيما يوجد من جهته فيكون خبراً، أن يجب كونه كذلك، ولا يصح خلافه، وقد بيّنا فساد هذا فيما تقدّم.

وهذا الوجه والذي قبله، يدلّ على أنه لا يريد بإرادة قديمة.

فأمّا الكلام في أنه لا يريد بإرادة قديمة: فالذي يدلّ عليه ما أشرنا إليه من الوجهين، وقد تقدّم في باب الكلام في الصفات من هذا الكتاب، من إبطال قول من أثبت علماً قديماً أو قدرة قديمة، ما هو أو أكثره مبطل للإرادة القديمة، فلا معنى لإعادته.

وإذا صحّت الجملة التي ذكرناها، صحّ أنه تعالى يريد بإرادة مُحدّثة، ونحن نبطل أنه يريد بإرادة تحلّه أو تحلّ غيره، لتثبت أنها موجودة لا في محلّ.

والذي يدلّ على أن إرادته تعالى لا تحلّه: إنّا قد دللنا فيما تقدّم على أن التحييز هو المصحح لحلول الأعراض، وأن ما يستحيل تحييزه يستحيل لحلول الأعراض فيه، وبيّنا أن حلول الشيء في غيره متى لم تحيّر بالتعلّق لم يفهم، فإنّ السواد مع أنه موجود تحت الجوهر، إنّما كان حالاً في الجوهر دون أن يكون الجوهر حالاً في السواد، من حيث كان الجوهر متحيّزاً وكان السواد غير متحيّز.

فأمّا الذي يدلّ على أنه تعالى لا يريد بإرادة تحلّ غيره: فهو أن ذلك المحلّ لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون فيه حياة، أو لا حياة فيه.

وليس يجوز أن تحلّ إرادته تعالى في محلّ غيره حياةً لوجوه:

منها: إنّ الإرادة إذا حلّت محلّ حياة، فتجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياةً له؛ لأنّ كلّ عَرَضين وُجداً على وجه واحد، وكانا ممّا يوجب الصفة للغير، فإنّ أحدهما يوجب صفةً لما يوجبها الآخر له، ولو لا صحّة هذه الطريقة لم تقطع على أن كلّ ما حللنا من القدر متعلّق بنا؛ لأنّه كان لا يمتنع على هذا أن يكون بعض هذه القدر توجب كوننا قادرين دون بعض، ولو كانت الإرادة إرادة لمن تلك الحياة حياةً له، مع أنها إرادة للقدير

تعالى، لوجب أن تكون إرادة واحدة لمريدين، وهذا مستحيل، لعلمنا بصحة كراهة كل واحد منّا لنفس ما يريده القديم.

ومنها: إنه لو أراد بإرادة تحلّ غيره، لجاز أن يكون بما يحلّ أيضاً غيره، وهذا يوجب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد، ممّا^١ يوجب في قلب زيد من الإرادة وقلب عمرو من الكراهة!

ومنها: إنه كان يجب متى وجدت قدرة في محلّ هذه الإرادة أن تكون قدرة لهما معاً، [و] هذا يقتضي كون المقدور الواحد لقادرين، وقد ثبت استحالة ذلك.

فأما الذي يدلّ على أن إرادته لاتحلّ الجماد^٢ وما لا حياة فيه: فهو أن تأليف الجماد كافتراقه، فلو حلّت الإرادة الجماد، لكان حكمها مقصوراً على محلّها؛ لأنّ كلّ عرض يوجب صفة متى صحّ وجوده في الجماد، فحكمه مقصورٌ على محلّه كاللون، وهذا يوجب أن يكون محلّ الإرادة منّا هو المريد وإن بنى مع غيره؛ لأنّ كلّ عرض أوجب الصفة لمحلّه، فإنّ إحالته^٣ في إيجابه للمحلّ لا يتغيّر بأن يجاور غيره، وهذا يقتضي أن يكون محلّ الإرادة منّا مريداً، وكذلك محلّ القدرة، ويوجب أن يكون لجملة^٤ الحيّ قادرين كثيرين، وكان لا يجب وقوع تصرفها بحسب داع واحد وقصد واحد، وأن يجري مجرى أحياء ضمّ بعضهم إلى بعض، وكان لا /١٠٣/ يمتنع أيضاً أن يقع التمانع بين أجزاء الجملة من حيث كان عدّة من القادرين، وفساد ذلك معلوم باضطرار.

وأيضاً: فلو جاز حلولها في الجماد، لجاز في اليد، وهذا يقتضي صحّة أن يفعل بقدر أيدينا الإرادة فيها، وأن يجوز أن يجد أحدنا كونه مريداً في ناحية يده، كما يجده من ناحية صدره، وبطلان ذلك ظاهر.

وأيضاً: لو جاز أن تحلّ إرادته تعالى الجماد، لم يمتنع أن توجد في محلّها الحياة؛ لأنّ وجود الحياة إن لم يصحّ وجوده الإرادة لم يحلّ ذلك؛ ولأنّه لاتنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، فيقال: إنّها تنتفي عند وجود الحياة، وقد بيّنا أنّ الإرادة حينئذٍ لا يختصّ بالقديم تعالى، وأنها تجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياة له.

٣. في الأصل: احواله.

٢. في الأصل: الجواد.

١. في الأصل: لهما.

٤. في الأصل: حمله.

وهذا مستحيل؛ لأنَّ كلَّ عرض يوجب لذات من الذوات حالاً، فليس يخرج عن إيجابه لها مقارنة ما يقارنه من المعاني.

وليس لأحد أن يقول: إنِّي أمتع من وجود الحياة مع هذه الإرادة، وإن لم يكن بينهما تضادّ، ولا يجري مجراه، كما منعم أنتم من وجود حياة زيد وعمرو معاً في موضع الاتصال؛ لأنَّ حياة زيد يحتاج إلى أن تكون محلّها منفصلاً من غيره وكذلك حياة عمرو، وهذا معنى ما يمضي في الكتب من أنَّ حياة زيد تحتاج إلى أن تستند محلّها بمجاورة بعض من أبعاد زيد دون غيره، وكذلك حياة عمرو، وهذا يبيّن الفرق بين الأمرين؛ لأنَّ محلّ الإرادة الذي ادّعى يحتل ولا تنافي بينهما، على أن هاتين الحياتين ما يجري مجرى التنافي؛ لأنَّهما يجعلان محلّهما بعضاً لزيد وعمرو وذلك يتنافي؛ لأنَّ من شأن ما هو بعض لأحدهما أن يدرك به، وإذا كان بعضاً له صحَّ أن يتدبّر فيه الفعل بقدرته، وإذا كان بعضاً للآخر لم يصحَّ أن يفعل فيه إلا بسبب^١ تعديّ الفعل عن محلّ القدرة، ونظائر ذلك كثيرة.

وبعد، فمن حقّ كلِّ حيّين صحّة كون أحدهما عالماً والآخر جاهلاً، و حياة زيد تصحّ كونه عالماً جاهلاً على البدل، وكذلك حياة عمرو تصحّ ذلك فيه على البدل، فلو وجدت حياة زيد في موضع الاتصال، صحّحت كون زيد عالماً، و حياة عمرو إذا وجدت معها يصحّ كون عمرو جاهلاً.

والعلم الذي يوجد في ذلك المحلّ الذي فيه الحياتان، يجب أن يكون علماً لهما؛ لأنَّ وجوده كوجود حياة كلِّ واحد منهما، وكذلك الجهل يجب أن يكون جهلاً لهما، وهذا يقتضي أن تكون الحياتان مصحّحتين للضدّين، فمنعنا من وجودهما؛ لأنَّهما تجريان مجرى المتنافين، وليس هذا من وجود الإرادة والحياة في الجماد.

ومما يستدلّ به على جواز وجود الإرادة لا في محلّ: إنَّ الغرض إنَّما يجب حاجته إلى المحلّ، إذالم يصحّ ظهور حكمه إلا به؛ لأنَّ كيفية وجود العلة إنَّما يجب أن تعتبر بما يرجع إلى الحكم أو إلى الصفة الموجبة عنها، والإرادة لا تختصّ المحل ولا توجب له حالاً؛

١. في الأصل: سبب.

لأنهما مما يوجب الحال للجمله، فلو اختصت المحلّ مع ذلك لوجب كونها على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك محال فيما له ضدّ نفيه، فوجودها على هذا في غير محلّ جائز، ومتى لم يؤدّد ذلك إلى قلب جنسها أو جنس غيرها؛ لأنّ حكمها الذي هو الحال كونه تعالى مريداً يصحّ ظهوره وهي موجودة لا في محلّ؛ لأنّ إيجابها الحال يرجع إلى جنسها، واختصاصها به تعالى دون غيره يثبت بوجودهما على هذا الوجه، وإن لم يصحّ في إرادتنا أن يوجد في غير محلّ، من حيث كان ذلك يزيل الاختصاص بنا، فاحتاجت في أن يختصّ بنا إلى حلول بعضنا؛ لأننا قد بيّنا أنّها تحتاج إلى المحلّ من غير هذا الوجه، من حيث كانت لا توجب له حالاً، ولا يلزم على هذا وجود علمٍ لا في محلّ، أو قدرةٍ أو حياةٍ أو وجودٍ سوادٍ، أو كونٍ أو صوتٍ لا في محلّ؛ لأننا قد بيّنا في باب الصفات أنّ وجود علمٍ لا في محلّ يؤدّي إلى ما يقتضي قلب الجنس، إمّا فيه تعالى أو فيما يفعله من ضدّ العلم، وبيّنا أيضاً استحالة وجود قدرةٍ و حياةٍ لا في محلّ، من حيث كان لهما تأثير في المحلّ.

فأمّا الكون، فإنّه يوجب حالاً للمحلّ، ووجوده في غير محلّه يؤدّي إلى قلب جنسه، فأمّا السواد فإنّه إنّما يضادّ ضده وينافيه على المحلّ، فوجوده لا في محلّ يقتضي وجوده على وجه لا ينافي معه ضده، وهذا يقتضي قلب جنسه؛ لأنّ منافاته لضده يرجع إلى ما هو عليه.

والقول في الصوت والتأليف وكلّ ما اختصّ المحلّ، كالقول في السواد وليس لأحد أن يقول: كيف توجد إرادته تعالى لا في محلّ، ولا اختصاص لها به تعالى؟ لانقطاعها بذلك عن كلّ حيّ سواه، وجرى هذا الاختصاص مجرى حلولها في قلب أحدنا في باب الاختصاص به؛ لأنّ اختصاص العلل مختلف غير جار على طريقة واحدة؛ لأنّ بعضها يختصّ بالحلول في المحلّ، وبعض آخر يختصّ بوجوده في بعضه، فلا يمتنع أن يدلّ الدليل على وجه آخر؛ لأنّ مثل ذلك موقوف على الدليل.

فأمّا الاستبعاد لأن يكون عرضٌ يوجد في غير محلّ فطريف؛ لأنّ أحكام الأعراض إنّما تثبت بالأدلة، ولا تقاس بعضها على بعض، وكلّ ما لا يعلم وجوده باضطرار.

و بعد، فحكمة الأعراض مختلف:

منها: ما يحتاج إلى محلّ واحد.

ومنها: ما يحتاج إلى محلّين واحد.

ومنها: ما يحتاج إلى محلّين.

ومنها: ما يختصّ الجملة.

ومنها: ما يختصّ المحلّ وإن اشتركت في أنها أعراض، فكذلك لا يمتنع أن يكون فيها

ما يوجد لا في محلّ.

أو اعلم أنّ جميع ما فعله تعالى لغرضٍ يخصّه، يجب أن يكون مريداً له، وقد بيّنا أنّ

الإرادة لا تلزم على هذا؛ لأنّها لا تُفعل لغرضٍ يخصّها، ولأنّها من حيث كانت جهة للفعل،

حلّت محلّ الجزء منه، فلا يجب أن يجدد لها إرادة غير إرادة الفعل، وأحدنا لا يجوز

أن يريد المسبّب ويريد السبب إذا كان غرضه يختصّ السبب، ولا يجوز مثل ذلك عليه؛

لأنّه لا يفعل المسبّب عن السبب إلّا وفي كلّ واحد منهما غرض؛ لأنّه تعالى قادر على أن

يفعل جنس المتولّد مبتدأً، وعلى أن يفعل السبب ويمنع من المسبّب، فإذا جمع بين

الأمرين فالغرض في كلّ واحد منهما، ويجب أن يكون تعالى مريداً لحدوث كلّ جزء من

أفعاله؛ لكونه عالماً بذلك على التفصيل.

فأمّا وجوه الأفعال فيجب أن يُنظر فيها:

فإن كان الوجه يقع عليه كلّ جزء من الفعل، كالنعمة والثواب وما جرى مجراهما،

وجب أن يريد إحداث كلّ جزء على هذا الوجه.

وإن كانت الجملة هي التي يختصّ بالوقوع على ذلك الوجه، نحو كون الكلام خبراً،

أراد فيها ذلك دون أجزائها.

ولا يجوز أن يكره تعالى شيئاً من أفعاله؛ لأنّ كراهة ذلك عبثٌ لا فائدة فيه، وأحدنا

إنّما يحسن منه أن يكره بعض أفعاله، ليصرف نفسه بذلك عن الفعل، وليوطن نفسه على أن

لا يفعله، وكلّ ذلك لا يجوز عليه تعالى.

فأمّا ١٠٤/٨ الذي يريده من فعل غيره فجملته، إنّه يريد تعالى من ذلك ما له تعلّق بفعله

أو المستحقّ عليه، فجميع الطاعات هو تعالى مريدٌ لها؛ لأنّه أمر بها ورغب في فعلها، وأمّا

الجبأ غيره يجب أن يكون مریداً له؛ لتعلقه بفعله الذي هو الإلجاء، ويجب أن يكون كارهاً للمعاصي من حيث نهى عنه.

فإن قيل: دلوا على أنه مرید لما أمر به؟

قلنا: قد بينا أن ما يوجد فيكون أمراً يجوز [فيه] وجوه، فلا يكون أمراً، وأن المؤثر في كونه كذلك كون فاعله مریداً دون سائر أحواله، فليس يخلو من أن يفتقر في كونه أمراً إلى إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمراً، والثاني يبطل بأنه كان لا يمتنع أن يأمر بما يكرهه، وإن أردنا كون اللفظ أمراً به، والمعلوم خلاف ذلك، وكان يجب أيضاً [أن] لا تتقف صحة الأمر على ما يصح حدوثه، كما لا يقف الخبر على ما يصح حدوثه، وفي وقوفه على ذلك دلالة على أنه مفتقر إلى إرادة الحدوث، بخلاف الخبر.

والكلام في النهي وافتقاره إلى كراهة ما تناوله يجري على ما ذكرنا.

وأما ما يريد لتعلقه بالمستحق عليه، فنحو ما يريد من أكل أهل الجنة وتعمهم؛ لأن ذلك يكمل ثوابهم ويعظم سرورهم.

فأما المباحات من أفعال العباد، فلا يجوز أن يرادها؛ لأن إرادتها عبثٌ، ولا تعلق لها بفعله ولا بالمستحق عليه.

فإن قيل: فما الذي يدل على أنه تعالى لا يريد المعاصي [من] جميع الكائنات على ما ذهب إليه مخالفكم؟

قلنا: يدل على ذلك أن إرادة القبيح قبيحة، بدلالة أن كل من علمها كذلك علم قبحها إذا زال اللبس، كما أن كل من علم كون الفعل ظلماً علم قبحه إذا زال اللبس، ولا اعتراض، بخلاف المجبرة فإنهم إنما اعتقدوا أنها تحسن من الله تعالى لجهلهم بوجه قبحها في الشاهد، وظنهم أن القبيح يتعلق بأحوالها، نحو كونه مُحدثاً مربوباً وللنهي، كما اعتقدوا مثل ذلك في الظلم، وقد تقدم إفسادنا لهذه الطريقة وأن أحوال الفاعل لا يؤثر في قبح العقل ولا حسنه، وأن المعبر بالوجوه التي يقع عليها الأفعال، كما أن خلافهم لم يؤثر في أن الظلم إنما قبح لكونه بهذه الصفة، فكذلك خلافهم في قبح إرادة القبيح، وما يزول به اللبس عن الجميع واحد.

ومما يدل أيضاً على قبحها: إنَّ الأمر بالقبيح قبيحٌ بلا شبهة، والمدخل للأمر في أن يكون أمراً هو الإرادة، ولولاها لم يكن أمراً، وكونه أمراً [فيه] جهة القبح^١، فما أثر فيه يجب لامحالة قبحه، ولا يلزم على هذا قبح القدرة على القبيح، لأنها لا تؤثر في وجه القبح، ولا يلزم أيضاً قبح ما لولاها لم تحصل الإرادة من العلم والاعتقاد؛ لأنَّ ذلك غير مؤثر في قبح الإرادة.

وبمثل ذلك نُجب من الزم - على ما ذكرناه - قبح كلِّ ما [لا] يتمُّ الأمر والخبر القبيحان إلاَّ به، من اعتقاد المُخبر عنه والعلم بالمواضعة ونحوها؛ لأنَّ كلَّ ذلك لم يؤثر في جهة القبح، وفيما له كان القبيح قبيحاً.

ومما يدلُّ أيضاً: على أنَّه لا يريد المعاصي والقبايح، إنَّه قد ثبت بلا خلافٍ نهيهِ عن جميعها، وتهديد من فعلها، والنهي - على ما تقدّم - يقتضي كراهة المنهيِّ عنه، وبذلك كان نهياً على الحدِّ الذي يتنافى الأمر أنَّه يكون أمراً إلاَّ مرادها لمأمور به، وإذا ثبت أنَّه يكرهها استحالة كونه مريداً لها.

ومما نعلم على طريق التأكيد الأدلَّة المتقدِّمة، أنَّه لو جاز أن يريد القبايح، لجاز أن يحبَّها ويرضاها؛ لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ المحبَّة والرضا يرجعان إلى معنى الإرادة.

وليس بمُسلم من أطلق أنَّ ربه تعالى يرضى أن يُشتم ويُفتري عليه ويكذب أنبيائه - عليهم السلام - وقد ورد^٢ السمع مؤكداً لما في الفعل في قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^٣، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾^٤، وقوله: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^٥، وقوله جلَّ وعزَّ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^٦ ولا شيء أعسر من الكفر وما أدَّى إلى العذاب الدائم، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٧ يدلُّ على أنَّه قد أراد من الجميع العبادة، وإن كان فيهم من لم يؤمن؛ لأنَّ اللام في ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام الغرض بمنزلة قول القائل: «ما دخلت إليك إلاَّ لتكرمني»، ومقتضى ما ورد به السمع في هذا الباب يطول.

٣. سورة غافر: ٣٦.

٢. في الأصل: أورد.

١. في الأصل: القبيح.

٦. سورة البقرة: ١٨٥.

٥. سورة الإسراء: ٣٨.

٤. سورة آل عمران: ١٥٨.

٧. سورة الذاريات: ٥٦.

واعلم أنه تعالى لا يجوز أن يريد شيئاً من فعل غير المكلف من البهائم ومن جرى مجراها من الإنس؛ لأن إرادة ذلك عبثٌ، ويجري في القبح^١ مجرى إرادة المباح، ولهذه أيضاً لا يكرهه، وإن كان في جملة أفعالهم ما هو قبيح.

وقد قيل: إنه متى علم أن لطفاً يتعلّق بهذه الكراهة حسن^٢، وذلك بأن يعلم تعالى أنه متى أعلم بعض المكلفين أو جميعهم أنه يكره القبائح من البهائم، صلحوا في التكليف.

واعلم أن جميع أفعاله المبتدأة إنما يريد بها في حال حدوثها، فأما المتولّدات فعلى ضربين:

أحدهما: يوجد مع السبب، وهذا لا شك في أن إرادته تقارنه.

والضرب الآخر: لا يقارن السبب، وهو على ضربين:

متعقّب لسببه، ومتراخ عنه.

فالمتعقّب: الأولى فيه أن يقارن الإرادة لسببه؛ لأنه كالموجود في تلك الحال، فالإرادة كأنها مقارنة له ويجري مجرى مقارنة الإرادة لأوّل جزء من الخبر.

فأما المتراخي: فإنه بتراخيه وانفصاله عن السبب يجري مجرى المبتدأ، فلا بدّ من مقارنة الإرادة له ليؤثّر فيه، وعلى هذا يصحّ القول بأنّه تعالى لا يريد فعل الثواب ممّن أطاع قبل أحوال فعل الثواب، ولا يلزم على هذا أن يكون تعالى غير معرّض للثواب، وإلا يكون لقولنا: «إنّه تعالى كلّف ليُشيب» معنى، وذلك أن التعريض يكفي فيه أن يريد من المكلف الطاعة التي يستحقّ بها الثواب، مع العلم بأنّه يشبهه إذا أطاع، وجعله على صفات المكلفين، ومعنى قولنا: «كلّفه ليُشيبه» أنّه جعله على صفات المكلف لفعل ما أَراد منه من الطاعة التي يستحقّ بها الثواب.

فأما ما يريدّه تعالى من المكلفين، فإنّما يريدّه قبل حال الفعل؛ لأنّ المقتضي لكونه مريداً لذلك كونه مكلفاً وأمرأً وناصباً للأدلة، وكلّ ذلك يقتضي تقدّم كونه مريداً؛ وكذلك القول فيما يكرهه من أفعال العباد أنّه يجب تقدّمه.

وقد قيل: إنه غير ممتنع أن يكره تعالى منهم القبيح في حال وجوده، وكذلك يريد منهم

١. في الأصل: النبيح. ٢. في الأصل: حسب.

الفعل في حال وجوده إذا علم أنّ فيه لطفًا، وعلى هذا القول يجوز أيضاً أن يتقدّم إرادته تعالى لأفعال نفسه على مرادها، إذا علم أنّ في إخبار المكلف بذلك من حالها مصلحة ولطفًا.

وهذه جملة كافية.

فصل

في ذكر قوي ما يتعلّق به المخالف في الإرادة، والكلام عليه قالوا: لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده، لدلّ ذلك على ضعفه، وعلى أنّه مقهور مغلوب، قياساً على الشاهد في هذا الباب.

وتعلّقوا أيضاً: بأنّه لو جاز أن يريد من غيره ما لا يقع، لجاز أن يريد من فعل نفسه ما لا يوجد.

والذي يفسد الأمرين واحد.

وتعلّقوا: بأنّه تعالى لو كان كارهاً للمعاصي، لوجب أن يكون من يفعلها مكرهاً له؛ لأنّه مريض له بفعل ما يرضاه، ومُسَخَط له / ١٥٥ / بفعل ما يسخطه.

وتعلّقوا: بأنّه تعالَى لو كان كارهاً للمعاصي لكان آيباً لها، ولو جاز أن يكون العاصي فاعلاً للمعصية شاءها الله تعالى أم أباه، وهذه علامة الضعف!

وتعلّقوا: بأنّه تعالى يريد منّا جهاد المشركين وقتالهم، ولا يتمّ ذلك إلاّ بوقوع المقاتلة، فيجب أن يكون مريداً لها؛ لأنّ ما لا يتمّ المراد إلاّ به يجب أن يكون مراداً، وإذا أراد قتالهم المسلمين فقد أراد المعصية.

وتعلّقوا: بقوله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

قالوا: وإطلاق هذا القول يقتضي أنا لانشاء شيئاً إلاّ والله مريد له، ولم يخصّ كفراً من إيمان، ولا حسناً من قبيح، ولا تعلّقوا بإطلاق؛ لأنّه القول بأنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ

لم يكن.

وتعلقوا: بأن من قال لغيره: «والله لأعطينك حقك غداً إن شاء الله» ثم لم يفعل، لاختلاف أنه لا يكون حائثاً، ولو كان الله تعالى يريد جميع الطاعات والواجبات كما تقولون، لكان شائياً. من هذا قضاء الدين إذا كان متمكناً منه، وكان يجب كونه حائثاً! الكلام على ذلك: يقال لهم فيما تعلقوا به: أولاً إنكم لم تتردوا على الدعوى، وما ترجعون إليه من الشاهد في هذا الباب غير مسلم، لا حكماً ولا اعتلالاً؛ لأن ليس كل من أراد في الشاهد من غيره ما لم يقع يدل على ضعفه، وفي الموضع الذي يدل على ذلك ليس العلة أن مراده لم يقع.

والذي يدل على ما ذكرناه: إن المليك متى أراد من رعيته ما يعود عليهم نفعه، ولا يتعلق شيء من أفعاله أن يفعلوه طوعاً واختياراً، مثل أن يريد منهم الصلاة بالليل، والتصدق بشيء من أموالهم، فإن ارتفاع ذلك لا يدل على ضعفه ولا نقصه، وهذا معلوم ضرورة، وإنما يدل على ضعفه أو نقصه أن يريد منهم ما يعود عليه نفعه، مثل أن يحاربوا عدواً قد أظلم عليه و خشي غاية الضرر منه، فهو مستنصرٌ بارتفاع هذه المحاربة والمدافعة، ويدل ذلك على ضعفه من حيث كان لا يفي بدفع ذلك بنفسه؛ ولأنه أيضاً مع توقع الضرر وتوقفه، لا بد أن يريد منهم على وجه الإكراه أن ينصروه ويدافعوا عنه، وإذ لم يقع ذلك دل على أن ما به يكونون مكرهين، لا يتمكّن منه ولا يقدر عليه، فيدل على ضعفه ونقصه. من عمل نفسه.

على أن المليك القاهر العظيم السلطان، متى أراد من الذمّي المكفوف الضعيف الاختلاف إلى مساجد المسلمين، فوقع منه الاختلاف إلى البيعة والكنيسة، فإن الملك يضعف بذلك ويلحقه نقص، قد خرج عن حد المناظرة إلى المعاندة.

ومتى قيل له: أبين لنا أي ضعف لحقه، وما تريده بهذه العبارة، وأي فرق من طاعة هذا ومعصيته فيما يرجع إلى أحوال الملك، والتأثير فيها لم يحصل إلا على عبارة، وكيف يدل على ضعف أحدنا ما لا تعلق له به، وكونه ضعيفاً يرجع إليه، ولو دل انتفاء مراده على

ضعفه لدلّ وقوع مراده تعالى على قوّته، على أنّ هذا القول يوجب عليهم أن يكون انتفاء وقوع ما أمر به يدلّ على ضعفه، كما يدلّ مثل ذلك في الشاهد، وأيّ فرق تعاطوه في الفصل بين الغائب والشاهد في الأمر أمكن أن يُذكر في الإرادة، لأنّ أحدنا للأمر في الشاهد يدلّ على الضعف، من حيث ضمنت المخالفة في الإرادة؛ لأنّ أحدنا لا يأمر إلا بما يريده، وأنّ القديم تعالى يأمر بالشيء وإن لم تكن مريداً له؛ لأننا قد بينّا أنّ الأمر لا يكون أمراً إلاّ وفاعله مريدٌ للمأمور به، وإثمه بذلك دخل في أن يكون أمراً، فلا فرق بين الغائب والشاهد في هذا الباب.

على أنّهم إن جوّزوا أن يأمر أحدنا بما يريده، قيل لهم أفيدلّ مخالفته في الأمر على ضعفه؟

فإن التزموا ذلك لزّمهم مثله فيما يأمر تعالى به.

وإن امتنعوا من دلالة المخالفة للأمر في الشاهد على الضعف، امتنع عليهم مثل ذلك في الإرادة؛ لأنّ حكم الشاهد لا يختلف في الأمرين، بل الحال في المخالفة في الأمر أوضح، وأنّ أحدنا وإن أحوالوا كون أحدنا أمراً في الشاهد بما لا يريده، قيل لهم: فيجب أيضاً استحالة كونه تعالى أمراً بما لا يريد، لأنّ ما يحيل ذلك في بعض الأمرين، يحيله في كلّ أمرٍ.

و بعد، فإنّ النبيّ - عليه السلام - كان يريد الإيمان من الكفّار، ولم يدلّ انتفائه من جهتهم على ضعفه وغلبته وقهره.

على أنّ هذا يوجب عليهم أن يكون تعالى من حيث أمر الكفّار بالإيمان، والعصاة بالطاعة أن يكون أمراً لهم بأن يقهروه ويغلبوه، وكذلك إذا كان تعالى قادراً على أقدارهم على ذلك أن يكون قادراً أن يقدرهم على غلبته وقهره، وهذا أوضح فساداً على أن يكافيه.

والجواب عن الشبهة الثانية: إنّ الوجه الذي من أجله قلنا: إنّ متى أراد من أفعاله أن لا يقع لحقّه النقص، لا يتأتّى فيما يريده من أفعال غيره أن يفعله على سبيل الاختيار،

وذلك أنه متى أراد شيئاً ودعاه إليه الداعي فلا بدّ من وقوعه، إلا أن يعرض ما لا يجوز عليه تعالى من فقد قدرة أو علم أو آلة وما جرى مجرى الآلة من الوصل إلى الفعل، أو لمنع من هو أقدر، وإذا لم يجز عليه تعالى أحد هذه الأمور التي لأجلها لا يقع مرادنا جدياً^١ من نفسه، لم يجز أن يريد من فعله ما لا يكون.

ولهذا قلنا: إنه لو أراد من غيره شيئاً على سبيل الإلجاء، لدلّ ارتفاعه على فعل ما يدلّ عليه انتفاء ما يريده من مقدور نفسه، لتعلّق ذلك بفعله من حيث كان من قصد إلى الجأ^٢ الغيره إلى الفعل، لا بدّ أن يفعل ما به يصير.....^٣ ذلك الغير ملجأ إليه، فلم يقع ما يريده منه على سبيل الإلجاء، لكان إنمّا لا يقع؛ لأنّه لم يفعل ما يُلجئ به إليه، وإنمّا لا يفعل ما يلجئ به إلى الفعل مراده لأحد الوجوه المتقدّمة^٤، من فقد قدرة أو ما جرى مجراها ممّا يقتضي النقص، فلهذا جرى انتفاء مراده من غيره على سبيل الإلجاء مجرى انتفاء مراده من نفسه، وفارق الأمران جميعاً ما يريده من غيره على سبيل الاختيار.

والجواب عن الشبهة الثالثة: إنّ المكره من أكره غيره على الفعل، وحمله على فعله، وليس هو من فعل ما كرهه، ولهذا لا يكونون الكفّار مكرهين للنبيّ - عليه السلام - من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه، ولا مكرهين للمؤمنين، والعبارات والأسماء لا مدخل للقياس فيها، فلا يجب حمل مكره على مُسخط ومُرَضٍ. ألا ترى إنهم لم يعلّفوا على من أراد شيئاً من غيره ففعله وصفاً، كما علّفوا ١٠٦/١ على من سخط شيئاً أو رضيه، ولو حمل الحامل الكراهية في هذا الباب على الإرادة لكان أولى.

على أنه يلزمهم ما قدّمناه من كونه أمراً للكفّار بالكراهة، إذا كان أمراً لهم بالإيمان الذي يكرهه على مذاهبهم.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ الأباليس من الكراهة في شيء، وإنمّا المراد به المنع والامتناع، ولهذا تمدّح العرب الرجل بأنّه أبو الضيم، وقال الشاعر:

وإنّ أرادوا ظلّمنا أباينا^٥

١. في الأصل: حدنا. ٢. في الأصل: الجاغيره. ٣. كلمة غير مفروضة في الأصل.

٤. في الأصل: + و.

٥. كذا في الأصل. ولم نعره عليه ولا على قائله في المصادر المتاحة بأبدنا.

ولا مدحة في كراهة الظلم ونفي الإرادة له؛ لأنَّ الضعيف والعاجز بهذه المثابة، وإنَّما أرادوا بذلك المنع.

وإنَّما اشكل أحد الأمرين بالآخر، من حيثُ كان من يأتي الشيء ويمتنع منه أو يمنع، لا بدَّ من أن يكون كارهاً، والقديم تعالى وإن كره المعاصي، فما منع منها فلا يوصف بما يفيد ذلك.

والجواب عن الشبهة الخامسة: إنَّ الذين ذكروهم معلومٌ ضرورةً خلافة؛ لأنَّ النبيّ - عليه السلام - كان يريد جهاد الكفَّار وإن لم يرد وقوع المنكر، وأحدنا يريد اغتسال الزاني من الجنابة وإن لم يرد ما يوجب ذلك، وكذلك يريد إيقاع الحدِّ لمن تستحقُّه وإن لم يرد ما يوجب الحدَّ، وإذا جاز أن يكون أحدنا يريد المسبِّب إذا خصَّه العرض على بعض الوجوه وإن لم يرد سببه، فأولى ألاَّ تجب إرادته لما ليس بسبب مما يحصل عنده مراده.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنَّ قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلاَّ أن يشاء الله﴾ راجعٌ إلى ما تقدّم من قوله: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم﴾^١، فكأنَّه تعالى قال: وما تشاؤون الاستقامة إلاَّ أن يشاء الله، وإنَّما وجب ردُّه إلى ذلك؛ لأنَّه غير مستقلِّ بنفسه، وما تعلّقت به المشيئة غير مصرّح به، فإذا تقدّم ما يمكن تعليقه به كان أولى.

على أنَّ ذلك لو لم يجب لحملنا الآية على الطاعات دون المعاصي؛ للأدلة المتقدّمة.

والجواب عن الشبهة السابعة: إنَّ إجماع الأمة على إطلاق القول الذي ذكره غير مسلم، ومعلوم أنَّ أهل العدل لا يطلقون ذلك، كما لا يطلقون أن كلَّ شيء بقضاء الله و قدره، وإنَّما يطلق ما جرى هذا المجرى العامّة، ومن لا يعرف ما يأتي ويذر، ومن أطلق ذلك فهو يُبطل القول بأنَّ كلَّ شيء بإذن الله وأمره، وأنَّه لا مردَّ إليه، فيجب أن يحتجَّ بذلك في أنّه لم يأمر الكفَّار بالإيمان وأنَّ الكفر ممّا أمر به، ومن الظاهر على لسان الأمة قولهم: «نستغفر الله من جميع ما كره إليه»، والاستغفار لا يكون إلاَّ من الواقع، وهذا يقتضي أنّه تعالى قد كره بعض ما وقع منهم، ومن دعاء الأمة قولها أيضاً: «اللهمَّ انقلنا ممّا تكره إلى ما تحب».

فإن قيل: فما المعنى في قولهم: «ما شاء الله كان» إذا سلّمتموه؟

١. سورة التكويز: ٢٨.

٢. سورة التكويز / ٢٩.

قلنا: المراد بذلك ما شاء في أفعاله كان، وما لم يشأه من أفعاله التي ليست بإرادةٍ لم تكن؛ لأنّ هذا القول ليس بأكثر من القرآن الذي يجوز تخصيصه بالأدلة.
وقد يجوز حملها أيضاً على أنّ ما شاءه وألجأ إليه كان، وما لم يشأه ومنع منه لم يكن.
على أنّهم يعدلون عن ظاهر هذا القول على مذاهبهم؛ لأنّهم يذهبون إلى أنّه تعالى يشاء ما لا يكون، أن لا يكون، فقد شاء على هذا ما لم يكن، وتركوا الظاهر.
فإن قالوا: نحمله على أنّ ما شاء كونه.

قلنا: ونحمله على ما شاءه من أفعاله.

والجواب عن الشبهة الثامنة: إنّ مشيئة الله تعالى لقضاء الدين عندنا متقدّمة، وإنّما يوجد عند الأمر منه تعالى بالقضاء، وقوله: «إن شاء الله» يقتضي إرادة متجدّدة مستقبلية، فلا يلزم على مذهبنا أن يكون حائثاً، ولو قال: «والله لأقضيّن الدين إن كان الله قد شاء ذلك» حثّ متى لم يقضه.

وليس يمكن أن يدّعي في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء؛ لأنّهم لا نصّ عندهم في ذلك، والغرض في تعقيب الإيمان وما أشبههما بذكر المشيئة، هو قطع لزوم الكلام، وجعله موقوفاً غير نافذ الحكم، فكأنّه يعرف الشرع صار أمارة على ما ذكرناه من زوال حكم اليمين.

والذي يبيّن ذلك: إنّ المشيئة قد تدخل في اليمين على الماضي، ومعلوم أنّ الشرط المتجدّد لا يجوز أن يُعلّق به أمر ماضٍ^١، ولهذا لا يقال: «دخل زيد الدار أمس إن كان كذا وكذا» مستقبلاً، فعلم أنّ المشيئة لم يرد بها الشرط، وإنّما يفيد ما ذكرناه من التوقّف وقطع لزوم حكم الكلام، وقد حكى عن أبي عليّ أنّه كان يقول: إنّ الحالف على هذا الوجه إنّما لم يحنث؛ لأنّه يحتمل أن يريد إن شاء أن يمكّني ولا يمنعني، أو تلتطف لي في الفعل، ولا يمتنع ألا يكون لطف في الفعل، فلا يحصل الشرط، فلهذا لم يكن حائثاً لو أنّه قال بعد اليمين: «إن كان الله قد شاء منّي نفس الفعل» الذي هو قضاء الدّين، لوجب أن يكون حائثاً إذا لم يقضه، وكلّ هذا بيّن.

١. في الأصل: ماضي.

باب

الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه

اعلم أنّ الصوت مفعولٌ؛ لأنّه مسموعٌ مثبتٌ بالإدراك، وقد يُسمعُ ممتدّاً غير منقطعٍ، و قد يُسمعُ منقطعاً.

ثمّ قد ينقطع على وجهٍ يكون حروفاً متميّزةً متعيّنة، كالمسموع من الباء والواو وغيرهما من الحروف، وقد ينقطع على غير متميّرٍ كصير الباب وما أشبهه. وقد يحدث هذه الحروف منفصلاً بعضها من بعض، وقد يتوالى حدوثها فيوصف عند التوالي بأنّها مُنظّمة ومتألّفة، يفاد بذلك تقدّم حدوثها وتأخّره. وإذا كانت هذه الجملة مفصولة، فالكلام: «ما انتظم من حرفين فصاعداً عن هذه الحروف معقولة».

ولابدّ من اشتراط وقوعه ممّن يصحّ منه، أو من قبله الإفادة، وإنّما شرطنا الانتظام؛ لأنّه لو أتى بحرفٍ ثمّ أتى بعده بزمان تأخّر حرفاً آخر، لم يوصف فعله بأنّه كلامٌ. وذكرنا «الحروف المعقولة»، لما قدّمناه من أنّ أصوات بعض الجمادات ربّما تقطّعت على وجه يُلبّس بالحروف، إلّا أنّها لا تتميّز بتفصيل فصل الحروف التي ذكرناها. وقولنا «حرفٌ» وإن كان |من| الأسماء المشتركة، فربّما عبّر به عن طرف الشيء وجانبه، والنحويون يعبّرون به عن الداخل على الجمل المفيدة لتعيّن فوائدها، ويشيرون بذلك إلى ما هو عندنا كلامٌ ومركّب /١٥٧/ من أكثر من حرف واحد، فمرادنا بهذه اللفظة؛ لأنّنا نشير به إلى ما نعقله من النعمة أو الغنة المسموعة المتميّزة.

وإنّما اشتراطنا وقوع ذلك ممّن يصحّ الإفادة منه أو من قبيله؛ لئلا يلزم أن يكون ما

يُسمع من بعض الطيور، من الحروف المنتظمة نظام الكلام كالبيغاء وغيرها كلاماً. وذكرنا القبيل دون الشخص؛ لأنَّ ما يسمع من المجنون أو المبرسم^١ يوصف بأنَّه كلام، وإن لم يصحَّ منه الفائدة وهو على ما هو عليه، لكنَّها يصحَّ في القبيل، وليس كذلك الطائر. والذي يدلُّ على صحَّة هذا الحدِّ: إنَّه متى تكاملت شروطه صحَّ مع ذلك الوصف بالكلام، ومتى اختلَّ بعض الشروط لم يوصف بذلك.

فإن قيل: يلزم على حدِّكم أن يكون الأخرس متكلاً؛ لأنَّه غير ممتنع أن يقع منه حرفان متواليان من حروف الشفه نحو «هم» و«بب».

قلنا: قد أُجيب من ذلك بأن احترز في أصل الحدِّ بأنَّ الكلام ما تألَّف من حرفين مختلفين فصاعداً، ويطعن على هذا الجواب أنَّه غير ممتنع أن يقع من الأخرس حرفان مختلفان من حروف الشفه.

والجواب الصحيح: إنَّه لا خلاف بين أصحابنا في أنَّ الأخرس والعاجز والميِّت قد يقع منهم أقلُّ قليل الكلام، نحو أن يفعل أحدهم سبب الكلام ثمَّ يفسد آتته في الثاني، أو يعجز أو يموت، فيكون ما يتولَّد في الثاني كلاماً له، وهو متولَّد المتكلم إذا كان الكلام فيما يحلُّ آتته التي يفعل الكلام بها، فإذا كان الكلام متكلاً بما يحلُّ آلة الكلام، جاز أن يكون متكلاً بالكلام الكثير، وبعد الأوقات الكثيرة من حال موته أو عجزه أو سكوته، وذلك كمن يفعل الكلام في الصدى، وعلى هذا لا يمتنع أن يقال في الأخرس: إنَّه متكلمٌ بالحرفين من حروف الشفه؛ لأنَّ الخرس لا يمنع من أقلِّ قليل الكلام على هذا الوجه، ولا بدَّ من تقييد ذلك ليرتفع بها الإبهام واللبس.

ولا يقدح في حدِّنا قولهم في الأمر «ف» و«ع» فإنَّ ذلك كلامٌ ومفيد، مع أنَّه حرف واحد.

وذلك أنَّ المنطوق به في هذا القول حرفان على الحقيقة؛ لأنَّ الغنة التي تقف عليها عند السكت هي حرف، وإن لم يثبت في الكتابة والنطق بحرف واحد لا يمكن؛ لأنَّه لا بدَّ من الابتداء بمتحرِّك والوقوف على ساكن.

١. البرسام: داءٌ معروف، وفي بعض كتب الطب أنَّه ورمٌ حارٌّ يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعي ثمَّ ينصل بالدماع.

وهذا الجواب يُعني عمّا أجاب به أبو هاشم عن ذلك من قوله: إنّ الأصل في هاتين اللفظتين عند الأمر بهما «أوق» و«أوع»، وإنّما وقع الحذف بضربٍ من التصرف، والمحذوف مقدّر في هذا الكلام مراد، فعاد الأمر إلى أنّ الحرف الواحد لم يفد، ولا يجوز أن يُحدّ الكلام بأنّه أصواتٌ مقطّعةٌ وحروف منظومة؛ لأنّ الحروف لا يكون حروفاً إلاّ وهي أصوات مقطّعة، فذكر الأصوات لا معنى له؛ ولأنّ الكلام لا يبيّن بكونه صوتاً، وذكر ما لا يبيّن في الحدّ يجري مجرى أن يذكر فيه كوناً عرضاً ومُدركاً ولا يجوز أن يشترط في حدّ الكلام كونه مفيداً، على ما مضى في بعض كلام أبي هاشم؛ لأنّ أهل اللغة قد قسّموا الكلام إلى مهمل ومستعمل، فلم يُسلّموا ما لا يفيد منه اسم الكلام؛ ولأنّ الكلام إنّما يفيد بالمواضع، وليس لها تأثير في كونه كلاماً، كما لا تأثير لها في كونه صوتاً. ولأنّهم يسمّون الهذيان الواقع من المجنون كلاماً مع ارتفاع الفائدة، ولا يجوز أن يُحدّ الكلام بأنّه أفاد مراد المتكلّم؛ لأنّ ذلك ينتقض بالإشارة والكتابة، والعقد بالأصابع، ويوجب المهمل وكلام الهاوي [وهما] لا يوصفان بأنهما كلام على الحقيقة. ولا يجوز أن يُحدّ الكلام بأنّه ما يوجب كون المتكلّم متكلماً؛ لأنّه أحاله على مبهم والسؤال بعد باق.

ومتى قيل: فهذا الذي يوجب كون المتكلّم متكلماً ما هو، وما جنسه [إذا] لم يكن من البيان به؟

ولا يجوز أن يُحدّ بأنّه ما يقوم بذات المتكلّم؛ لأنّ ذلك إضافة إلى المتكلّم، ويجب أن يعقل أوّلاً ثمّ يضاف، [و] على ذلك ينتقض بكلّ شيء قام به من العلم والقدرة والحياة، وينتقض بالكلام الموجود في الصدى؛ ولأنّ الكلام في موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلّم؛ لأنّه يحلّ اللسان، وليس اللسان هو المتكلّم.

فإن قيل: قد بيّنتم كلامكم على أنّ الكلام هو الصوت إذا وقع على بعض الوجوه، و أبو عليّ يخالف في ذلك، ويذهب إلى أنّ جنس الكلام يخالف جنس الصوت. قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر أبو عليّ، وقد علمنا من كلّ جنسين لا تعلق بينهما صحّة وجود كلّ واحد مع فقد الآخر، لوجب أن يصحّ وجود الكلام عارياً من الأصوات

المقطّعة، أو وجود الأصوات المقطّعة عارضة من الكلام، وفي استحالة ذلك دليلٌ على أنّ الجنس واحد.

وبهذه الطريقة يُعلم أنّ المحبّة هي الإرادة، وأنّ الحركة السكون من جنس الكون، وستسمع الكلام في ذلك في باب الحكاية والمحكيّ بعون الله. فأما الردّ على من ذهب إلى أنّ الكلام معنى في النفس فواضح.

والذي حمل القوم على إظهار هذا المذهب الذي ليس بمعقول، هو ظهور أدلّة أهل الحقّ على حدوث الكلام المعقول، فلم يتمكّنوا من الجمع بين القول بقدم القرآن والقول بأنّه من جنس الأصوات المقطّعة؛ لتناقض ذلك وظهور فساده، ولم يتمكّنوا أن يجعلوا الكلام في الشاهد يرجع إلى صوتٍ وفي الغائب يخالف جنس الصوت؛ لأنّ الحقائق لا تختلف، فقالوا في كلّ كلامٍ أنّه غير الصوت المسموع، وأنّه معنى في النفس.

والذي يدلّ على بطلان هذا المذهب: إنّه لو كان الكلام معنّى في النفس زائداً على المعاني المعقولة الموجودة في القلوب، من العلم والفكر والإرادة، لوجب أن يكون إلى معرفته طريق من ضرورة أو دليل، ولو كان معلوماً ضرورةً، لاشترك العقلاء في معرفته، ولما حسّن الخلاف فيه، والمعلوم خلاف ذلك، ولو كان عليه دليل لوجب أن يكون من ناحية حكم يظهر له يتوصّل به إلى إثباته، كما يتطرّق بأحكام سائر الذوات إلى إثباتها، ومعلوم أنّه لا حكم له معقول يمكن أن يُشار إليه في هذا الباب.

على أنّه لا فرق بين هذا القائل، وبين من أثبت الصوت معنّى في النفس غير المسموع المعقول، وكذلك سائر أجناس الأعراض.

فإن قيل: هذا الصوت المسموع طريقٌ إلى إثبات الكلام القائم في النفس.

قلنا: ليس يخلو من أن يكون طريقاً إليه، بأن يعلم عنده أو يستدلّ به عليه؛ والأوّل يقتضي أن يعلم كلّ من سمع الكلام الذي هو الصوت شيئاً آخر عنده ومعه، ومعلومٌ خلاف ذلك.

وإن كان دليلاً عليه، فالكلام المسموع إنّما يدلّ على ما لولاه لما حدث وهو القدرة، أو لولاه لما وقع على بعض الوجوه وهو العلم والإرادة، أو^٢ لا دلالة بعد ذلك على شيء لنفي

١. في الأصل: لاشتراك. ٢. في الأصل: و.

التعلُّق.

فإن قيل: كلُّ عاقل يجد في ناحية قلبه عند الكلام أمراً يطابقه، وكذلك قد يرى في نفسه ما يريد أن يتكلّم به قبل وقوع الأصوات وظهورها مثله؟

قلنا: الأمور التي يجدها الإنسان من نفسه عند الكلام معقولة، وهي العلم بكيفية ما يوقعه من الكلام، أو الظنّ له، أو إرادة ذلك، أو الداعي إلى فعل الكلام، أو الفكر، أو الرؤية في إيقاعه وكيفية فعله.

فإن ٨٠٨/أشير إلى بعض ما ذكرناه بالكلام، صحّ المعنى وعاد الخلاف إلى العبارة. وإن أريد غيره، فليس يعقل سوى ما ذكرناه.

على أنّ أحدنا ربّما حدّث نفسه بما يريد أن يلفظ به أن يفعل حروفاً خفيّة داخل صدره ويقطّعها بالنفس، ولا يمتنع أن يكون الجنّ والملائكة يسمّون تلك الحروف [كلاماً] للطف مسالكهم ممّا وإن لم نسمعها نحن، ولهذا يتعدّر على من حبست أنفاسه أن يحدث نفسه، كما يتعدّر عليه الكلام المسموع، فهذا هو إدارة الكلام في النفس قبل اللفظ بها، وما قدّمناه من الفكر في إيقاعه، وما عدا ذلك ليس بمعقول، فعلى من ادّعاه أن يثبته.

على أنّ أحدنا قد يُحدّث نفسه ببناء دار، أو كتب رقعةً، فنظر أنّها مصوّرة في نفسه قبل أن يفعلها، ولا يجب لذلك أن يكون البناء أو الكتابة معنيّ في النفس غير الظاهر المعقول. فأما لغلطهم بقولهم: «في نفسي كلامٌ» فركيك من الاحتجاج؛ لأنّه توصل إلى إثبات المعاني بالعبارات، ومعلوم فساد ذلك.

على أنّ المطلق لهذا القول لا يخلو من أن يكون مطلقاً له على علم بأنّ في النفس كلاماً، أو عن غير علم.

فإن كان عن غير علم، فلا اعتبار بقوله ولا حجة في إطلاقه.

وإن كان عن علم، لم يخل من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً بالأدلة:

ولو كان ضرورياً لاشتركتنا فيه، وقد بيّنا أنّنا لا نعلم ما يدّعونّه.

وإن كان مستندلاً عليه، وجب إيراد ذلك الدليل الذي اقتضى لمطلق هذه العبارة العلم،

فإنّ الحجة فيه دون غيره.

وبعد، فإنّ لقولهم: «في نفسي كلامٌ» وجهاً صحيحاً، وهو أنّي عازم عليه ومريدٌ له، أو

عالم بأمر أريد إلقائه إليك، ولهذا لو بدّلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لقامت مقامها. على أنهم يقولون: «في نفسي سفري إلى بلد» و«ركوب إلى فلان» ولا شيء من الأفعال إلا ويحسن استعمالها هذه اللفظة فيه على هذا الوجه، فوجب على مقتضى استدلالهم أن يكون ذلك أجمع معاني في النفس.

فأما قوله تعالى: «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ»^١ فَإِنَّمَا يَقْتَضِي أَنَّ قَوْلَهُمْ لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ، ونحن متفقون على ذلك، ولا دلالة فيه على إثبات قول لغيرهم في القلب إلا من طريق دلّ الخطاب وليس بصحيح.

على أن المعنيّ بذلك أنهم ينافقون ويظهرون ما لا ينطوون على العلم بصحّته. فأما التعلّق بقولهم في الساكت: «إنّه متكلم» فغير صحيح؛ لأنّ المراد بذلك إمكان الكلام منه وما.....^٢، أو إضافة على طريق الحرفة والصناعة، كما يقال في الممسك عن كلّ الصناعات: «إنّه صانع ونجار» ويوصف بذلك في حال هو فارغ من تلك الأحوال. فإن قيل: الذي يدلّ على إثبات واسطة بين الفكر والعبارة، أن أحدا قد يفكر في الدلالة ثمّ يتعدّر عليه العبارة عنها حتى يدبّرها في نفسه.

قلنا: ما أشير إليه لا يخلو من أن يكون فكراً ثانياً؛ لتقصير جرى في الأوّل، ويكون فكراً في تلخيص العبارة عن الدلالة، أو فكراً في استحضار ما علمه، وجمع المنتشر منه إلى خاطره، أو يكون بذكر كيفية استدلاله، والتذكّر غير التفكّر، أو يكون حديث النفس الذي بيّن أنّه كلامٌ خفي، وما عدا ما ذكرناه لا يُعقل ولا يمكن إثباته.

على أنّه لو كان الكلام معنيّ في النفس، لم يمنع منه الخرس ولا السكوت، كما لا يمنعان من الإرادة وأفعال القلوب، ومعلوم تنافي وصفهم للأخرس أو الساكت بأنّه متكلم، وكان أيضاً غير واجب في هذه العبارة المسموعة أن تطابقه؛ لأنّه لا نسبة بينهما ولا علقه، فكان لا يمتنع أن يكون مُخبراً بلسانه وإن كان أمراً بقلبه، وكذلك سائر أقسام الكلام، وكان أيضاً لا يمتنع انفصالهما فيكون معبّراً لسائر ضروب الكلام وإن لم يكن في نفسه كلام؛ لأنّه لا تعلّق بينهما يقتضي ألا توجد العبارة إلا مع وجود ذلك المعنى.

١. سورة آل عمران: ١٦٧. ٢. كلمة غير مقرونة في الأصل.

فصل

في ذكر جملة من أحوال الكلام، وجنسه الذي

هو الصوت و فحوى أحكامها

اعلم أن الصوت عَرَضٌ ليس بجسم، ولا صفةً للجسم، وقد دللنا على ذلك في صدر كتابنا هذا، حيث بيّنا أن الجسم لا يجوز أن يكون مثقلاً بالفاعل. والأصوات فيها متماثل ومختلف، ومنها عند أبي هاشم متضادّ، ويعتمد في ذلك على طريقتين:

إحدهما: أن نحمل الصوت على الكون، بعلّة أن إدراك كل واحدٍ منهما مقصورٌ على حاسة واحدة، ونقضي بمتضادّ مختلفة، كما قُضي بذلك في سائر المُدْرَكَات بحاسة واحدة، كما قُضي بذلك من الألوان والطعوم والأرييح.

والطريقة الثانية: إنّ الصوت مُدْرَكٌ فهو هيئة للمحلّ، وإذا أوجب مختلفه هيئتين، استحال اجتماعهما في المحلّ الواحد في الوقت الواحد إلا للتضادّ. وإنّما دعاه إلى حمل الأصوات في التضادّ على الأكوان^٢ وما أشبههما؛ لأنّ ما يتوصّل به إلى التضادّ في الذوات^٣ لا يمكن فيها؛ لأنّ فيها ممّا لا يوجب حالاً لحيّ ولا محلّ، فيعلم تضادّها بتنافي الموجب عنها.

والصوتان المختلفان ليسا ممّا يُعلم ويُقطع على أن محلّهما واحد، فينتزق إلى تضادّهما، بامتناع اجتماعها في المحلّ الواحد؛ في الوقت الواحد، لأنّه غير ممتنعٍ تغاير محالّ الحروف، وأن يكون كلّ حرفٍ يحتاج إلى بنيةٍ مخصوصة. وفيه نظر، والأقرب التوقّف في تضادّ المختلف من الأصوات.

فأمّا الدليل على أنّ في الأصوات متماثلاً؛ فهو إنّنا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسة الإدراك، وقد مضى أنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ أوصاف المُدْرَك، وأنّ الملتبس على الإدراك إذا انتفت الوجوه المعقولة مشتبه متماثل.

وبهذه الطريقة يُعلم أنّ فيها مختلفاً، من حيث لم يشتهه على الحاسة والصوت ممّا لا يجوز وجوده إلا في محلّ.

٣. في الأصل: + و.

٢. في الأصل: الأنوان.

١. في الأصل: فنوى.

والذي يدلّ على ذلك، أنّ بعضه قد ثبت بالأشبهة أنّه يوجد في المحلّ، بدلالة تولّده عن اعتماد الجسم ومضادّته لغيره؛ ولأنّ الصوت يختلف باختلاف حال محلّه. ألا ترى أنّ ما يتولّد من الصوت في الطست، يخالف ما يتولّد في الحَجَر؛ لاختلاف المحالّ، وإذا ثبت ذلك في البعض، ثبت في الجميع؛ لأنّ الكلّ متفق في أنّه لا موجب حالاً لمحلّ ولا جملة، وإن ثبت أنّ لحمله بهذه العلة على الأكوان^١ جاز لك ذلك، ولو صحّ أنّ ذلك في الأصوات متضاداً، لكفى ذلك في الدلالة على افتقارها في المحلّ؛ لأنّ الدليل دالٌّ على أنّ الكون يفتقر إلى المحلّ، ولا يوجد إلّا فيه، وهو اعتبار التضادّ والتنافي على المحلّ، فتكون الأصوات لو ظهر تضادّها مشاركة للأكوان^٢ في الدلالة على الحاجة إلى المحلّ، فيستغني بحملها عليها من شيء من العلل والصوت ممّا لا يحتاج جنسه إلّا إلى المحلّ دون غيره، وكذلك الكلام وهو مذهب أبي هاشم أخيراً.

وعند أبي عليّ أنّ الصوت يحتاج في المحلّ إلى بنية وحركة، والكلام كذلك إذا وجد مع الصوت، فأما إذا وجد مكتوباً أو محفوظاً فلن يحتاج إلى ذلك. والذي يدلّ على نفي حاجته إلى غير محلّه، أنّه ممّا لا يوجب حالاً لغيره، فجرى مجرى الكون^٣ في أنّه لا يحتاج إلى سوى محلّه.

ولأنّ كلّ معنى احتاج إلى غير محلّه، لا بدّ من أن يكون ممّا يوجب حالاً للحيّ، كالعلم والإرادة والحياة، وكيف يحتاج الصوت أو الكلام إلى الحركة، وهو ممّا يوجد مع ضدها، ومن شأن المحتاج إلى غيره ألا يوجد مع ضده؟

وهذا الوجه ١٠٩/ قد اعترض عليه بحاجة التأليف إلى المجاورة، وإن وجد مع المتضادات منها.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ التأليف لا يحتاج إلى غير المجاورة، وإنّما يحتاج إلى تجاور المحلّين، وهذا الحكم يحصل بما يضاف من المجاورات.

وهذا الجواب يمكن أن يتعلّق إبه | من قال إنّ الصوت لا يحتاج إلى حركة، بأن يقول: إنّه لا يحتاج إلى غير الحركة، لكنّه يحتاج إلى كون الجسم كائناً في المكان بعد أن كان في غيره بلا فصل.

٣. في الأصل: اللون.

٢. في الأصل: للأوان.

١. في الأصل: الأوان.

وهذا حكمٌ معقول يحصل عند المتضادّ من الأكوان والتمثال، كما قيل في المجاورات، وإنّما احتاج الصوت من فعلنا إلى الحركة؛ لأنّها كالسبب فيه، من حيث كنّا لانفعله إلّا متولّداً عن الاعتماد على وجه المضادّة، والاعتماد مولّد الحركة، فلهذا جرى مجرى السبب، وإن كان لا يمتنع أن يفعله الله تعالى من غير حركة مبتدأ، كما يفعله من غير تولّد عن الاعتماد، وكما يفعل تعالى ما يقع ممّا بالة من غير آلة.

وما ذكرناه هو العلة في انقطاع طنين الطست بتسكينه، فليس يمتنع أن يوجد القليل من الصوت مع السكوت، وهذا لا يكون إلّا عند تناهي الصوت وانقطاعه، فأما أن يوجد مع السكون حالاً بعد حال، فإنّه لا يمكن في فعلنا؛ لأنّ العلة [هي التي ذكرناها]. وإنّما لم يصحّ بها إيجاد الكلام إلّا في محلّ مبنيّ بنيةٍ مخصوصة كاللسان؛ لأنّ ذلك آلة لنا في فعل الكلام، ومن احتاج إلى الجملة في بعض الأفعال إلى الآلات، لم يمتنع حاجته منها إلى بنيةٍ مخصوصة، وذلك لا يمنع أن يفعله الله تعالى - المستغني في الأفعال - من الآلات في كلّ محلّ، من غير اعتبار بنيةٍ؛ لأنّ الوجه الذي احتيج فيه إلى البنية لا يتأتّى فيه تعالى، والأصوات مُدرّكة بحاسة السمع.

وهذا ممّا لا شبهة فيه؛ لأنّا نفصل بين المختلف منها عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع، ولا نفصل بين الأكوان المختلفة، [و] على هذا الوجه لمّا لم يكن مدرّكةً وهي مدرّكة في محالها، من غير حاجةٍ إلى انتقال محالها، لما فرّقنا مع السلامة بين جهة الصوت والكلام ومكانهما، كما إنّنا لانعرف من أيّ جهةٍ انتقل إلى محلّ حياتنا ما يلاقيها من الأجسام التي تدرك منها الحرارة والبرودة.

وأيضاً: فقد كان يجب على هذا أن يجوز انتقال الكلام أو الصوت إلى بعض الحاضرين دون بعض، حتى يكونوا مع القرب والسلامة يسمعه بعضهم دون بعض، وأن يجوز انتقال محلّ بعض الحروف دون بعض حتى يدرك الكلام مختلفاً!

فأمّا العلة في أنّنا نشاهد القصار من بُعد يضرب الثوب على الحجر، ثمّ نسمع الصوت بعد مهلة، ويسمع النظر السمع، فهي أنّ الصوت يتولّد في الهواء، والبعد المخصوص مانعٌ في إدراكه، فإذا تولّد فيها يقرب متى أدركناه في محلّه، وإن لم يتصل بحاسة سمعنا،

فالذي ندرکه بعد مهلةٍ هو غير الصوت الذي تولّد عن الصکّة^١ الأولى؛ لأنّ ذلك إنّما لم ندرکه بُعده، فلمّا قرب بالتولّد أدركناه، وكذلك أيضاً ندرک الصوت في جهة الريح أقوى؛ لأنّه يتولّد فيها حالاً بعد حال، فيكون إلى إدراکه أقرب، وإذا كانت الريح في خلاف جهته ضعف إدراکه، وإنّما لم ندرکه إذا تولّد فيما يبعد عنه البعد المخصوص المانع من الإدراک.

ولا يجوز على الأصوات البقاء؛ لأنّها لو بقيت أدركناها^٢ مع السلامة وارتفاع الموانع، كما يستمرّ إدراکنا للألوان^٣، ومعلوم خلاف ذلك.

ولو كان مُدْرَكًا على الاستمرار لم يقع عنده فهم الخطاب؛ لأنّا کنا ندرک حروف الكلمة مجتمعةً، فلا تكون الكلمة بأن تكون داراً، بأن يكون أولى من رادِّه، ولو كان الكلام باقياً لكان لا ينتفي إلا بفساد محلّه؛ لأنّه لا ضدّ له من غير^٥ نوعه، والأصوات لا تقع من أفعال العباد إلا متولّدة.

والذي يدلّ على ذلك: تعذّر إيجادها عليه إلا بتوسّط الاعتماد والمضادة؛ لأنّ الأصوات تقع بحسب ذلك، فيجب أن تكون ممّا لا يقع ممّا إلا متولّدة كالآلام. والكلام ممّا لا يوجب حالاً للمتكلّم؛ لأنّه لو أوجب حالاً له لوجب أن يكون إلى إثباتها طريقاً من ضرورةٍ واستدلالٍ، ومعلوم تعذّر ذلك.

وأيضاً: فكلّ معنى أوجب للحیّ حالاً، فإنّه يصحّ العلم بتلك الحال، من غير علم بالمعنى، كما نعلم القادر قادراً، والعالم والمريد والحيّ، قبل العلم بالمعاني الموجبة لهذه الأحوال، وفي تعذّر العلم بأنّه متكلّم إلا بعد العلم بكلامه دليلٌ على أنّه لا يوجب حالاً. وأيضاً: فلو كان^٧ هناك حالٌ، لكان العلم بأنّه متكلّم موقوفاً عليها، وكان لا يمتنع أن نعلمه متكلّماً إذا لم نعلمه على تلك الحال، ممّن لم يُعلم تعلّق الكلام به ووقوعه بحسب أحواله، أو يعلم تعلّق الكلام به من لا يعلمه متكلّماً، إذا لم يعلمه على تلك الحال، وفساد ذلك ظاهر.

وبعد، فلا فرق بين من ادّعى في الكلام أنّه يوجب حالاً، وبين من ادّعى ذلك في

١. في الأصل: الصلّة. ٢. في الأصل: أدركنا لها. ٣. في الأصل: للألوان.
٤. في الأصل: رادا. ٥. في الأصل: غيره. ٦. في الأصل: او.
٧. في الأصل: كانت.

سائر الأفعال، كالضرب وغيره.

وأيضاً: فإنّ الكلام يوجد في الضدّين فنكون نحن المتكلّمين به، ومن شأن ما ينفصل عن الحيّ الأمّوجب له حالاً، ولأنّ كلّ ما أوجب للحيّ حالاً لا يصحّ وجوده في محلّ لاهياة له.

وأيضاً: فإنّ كلام زيد وعمرو يصحّ اجتماعهما في محلّ واحد، ومن شأن ما يوجب للحيّ حالاً أن يستحيل وجود ما يتعلّق بالحيّين منه على وجه واحد.

وأيضاً: فقد كان يجب ألاّ يصحّ وجود الحرف الواحد من أحدنا بعد الموت؛ لأنّ الموت يُحيل وجود ما يوجب له الحال.

وأيضاً: فإنّ الإيجاب يرجع إلى الأجزاء والأجناس دون الجُمْل، فكان يجب في كلّ حرف أن يوجب حالاً، وهذا يقتضي كونه متكلماً بالحرف الواحد، ويقتضي أيضاً في جنس الصوت أن يوجب الحال، حتى يكون الصراخ والتنصفيق يوجبان الأحوال للحيّ، وفساد كلّ ذلك معلوم.

ولو ثبت تضادّ الكلام، لتوصّلنا بذلك أيضاً إلى أنّه لا يوجب حالاً، من حيث نعلم صحّة وجود حرفين ضدّين في آلتين لو خلقنا له، فلو أوجب حالاً لأدّى إلى كونه على حالين متضادّين، والكلام إنّما يتعلّق بالمعاني والفوائد بالمواضع لا بجنسه ولا بشيء من أحواله؛ لأنّه قبل المواضع لا اختصاص له، وإنّما يختصّ معها، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن يختلف مسمّياته بحسب اختلاف اللغات، وجاز أيضاً تبديل الأسماء من مسمّى إلى غيره بحسب اختلاف الدواعي، وابتداء اللغات أصلها لا بدّ أن يكون عن مواضعه، ولا يجوز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، والوجه في ذلك أنّ المواضع لغيره لا بدّ من أن يعرفه قصده ضرورةً بالإشارة أو ما يقوم مقامها، والتكليف يمنع من الاضطرار إلى قصده تعالى؛ لأنّه فرع على العلم بذاته، ولهذا قلنا: إنّ خطابه تعالى إنّما يحسن بعد تقدّم هذه المواضع ليفهم مراده بمطابقة اللغة المتقدّمة، وعلى هذا لا يمتنع أن يواضعنا تعالى على بعض اللغات من بعد، إذا تقدّمت لبالغه، [و] يكون خطابه جلّ وعزّ لنا في المواضع الثانية بحسبها.

١. في الأصل: أو.

٢. في الأصل: + و.

ولو قيل: إن الله تعالى اضطرَّ بعد الإحياء ممَّن لم يكلفه إلى قصده وذاته، ثمَّ واضعه في الابتداء على اللغة، و واضعنا/٨١٠ ذلك الحيِّ عليها لجاز، وهذا يوجب أن لا تنقطع على أن أصل اللغات المواضع متناً؛ لجواز أن يكون جرت على هذا الوجه.

[قلنا]: والكلام بعد وقوع التواضع عليه لا يفيد، من أجل قدم المواضع فقط، بل لا بد من أن يقصد المتكلم به استعماله، فما قرَّرته المواضع ويقصده ما يكون متعلقاً بتمييز الصيغة التي متى أردنا مثلاً أن نأمر أو ننهي قصدناها دون غيرها، وفائدة القصد أن يتعلَّق تلك العبارة بالمأمور، ويؤثر في كونه أمراً به، فالمواضع تجري مجرى شحد السكين وتقوم الآلات، والقصد يجري [مجري استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد المتقدم]. والكلام على ضربين: مهملٌ ومستعمل.

فالمهمل: هو الذي لم يوضع في اللغة التي قيل: إنَّه مهملٌ فيها، لشيء من المعاني والفوائد.

والمستعمل: هو الذي وضع ليفيد فائدة لو كان له معنى.

وهو على ضربين:

أحدهما: لا يفيد إلا فائدة الإشارة، وهو الذي يُسمَّى اللقب^٢، ومن شأنه أن يجوز تبديله وتفسيره واللغة^٣ على ما هي عليه.

والضرب الآخر: يقتضي إيانة مخصوصة، ومن شأنه ألا يجوز فيه التبديل والتغيير إلا بتبديل، وينقسم إلى أقسام:

فمنها: إيانة موصوفٍ من موصوف، كقولنا: عالمٌ وقادرٌ وحيٌّ.

ومنها: أن يفيد إيانة نوع من نوع، كقولنا: كونٌ ولونٌ واعتقادٌ.

ومنها: أن يفيد إيانة جنس من جنس، كقولنا: سوادٌ وجوهٌ وتأليفٌ.

والكلام المفيد: ينقسم إلى حقيقة ومجاز.

والحقيقة: ما أفيده ما له وضع^٤ في اللغة أو العرف أو الشرع لإفادته.

والمجاز: ما استعمل فيما لم يوضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً.

٣. كذا في الأصل.

٢. في الأصل: الملقب.

١. في الأصل: بعض.

٤. في الأصل: أوضع.

والكلام المفيد كلمة يرجع إلى معنى الخبر؛ لأنه لا يخلو من أن يكون لفظه لفظة الخبر أو معناه كذلك.

ومتى تأملت ضروب الكلام، التي طوّلت الناس بذكر أحكامها، وجدتها لا يخرج عما ذكرنا؛ لأنّ الجحود والقسم والتشبيه والتّمّي والتعجب كلّ من باب الخبر المحض، فأما الأمر فيفيد كون الأمر مريداً للفعل، فمعناه معنى الخبر، والنهي يفيد أنّه كاره للفعل، فهو أيضاً راجع إلى معنى الخبر والسؤال والطلب والدعاء يجري هذا المجرى.

فأما العَرَض فهو سؤالٌ على الحقيقة، والنداء اختلف فيه:

فقليل: معنى «يا زيد»، أعني زيداً وأدعو زيداً، وهذا يكون على الحقيقة خبراً.

وقيل: المراد به أقبل يا زيد، وعلى هذا المعنى يدخل في أقسام الأمر.

وأما التحضيض: فهو في معنى الأمر، لأنّه ينهى عن إرادة المحضّ للفعل.

فصل

في بيان حقيقة كون المتكلم متكلماً

اعلم أنّ التكلم هو يوقع الكلام الذي قدّمنا بيان حقيقته بحسب أحواله، من قصدٍ وإرادته، أو دواعيه واعتقاداته أو غير ذلك من الأمور الراجعة إليه، ويجوز أن يقال في ذلك حقيقةً أو تقديراً على التفسير السالف في هذا الكتاب، ولما كان وجب وقوعه على هذا الوجه، يجب أن يكون فعلاً له وحادثاً من جهته، أو | جاز أن يقال: إنّ حقيقة المتكلم من فعل الكلام انتهاءً إلى غاية ما يقتضيه هذه الفائدة، ولعلمنا بأنّ أهل اللغة لو علموا اقتضاء هذا التعلّق المخصوص للفعلية على سبيل التفصيل، لم يضعوا هذه اللفظة إلّا لها.

والذي يدلّ على ذلك: إنّ أهل اللغة على طريقة واحدة، متى علموا أو اعتقدوا وقوع الكلام بحسب أحوال أحدنا، وصفوه بأنّه متكلمٌ، ومتى لم يعلموا أو يعتقدوا ذلك لم يصفوه، لجرى هذا الوصف في معناه مجرى وصفهم لأحدنا بأنّه ضاربٌ ومحرّكٌ ومسكّنٌ، وأنهم يجرون كلّ ذلك عند أهل التعلّق المخصوص المقتضي للفعلية.

ومن دَفَع ما ذكرناه في الكلام وإضافته إلى المتكلم، تعدّر عليه أن يضيف شيئاً على

سبيل الفعلية؛ لأنّ الطريقة واحدة.

ومما يوضح ما ذكرناه: إنه لا معنى يشار إليه سوى ما ذكرنا، إلا وقد يحصل العلم بكون المتكلم متكلماً بدون^١ أن يحصل بذلك المعنى من دون العلم بأنه متكلم، ولا يحصل العلم بكونه متكلماً لأحدٍ من العالمين، إلا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب أفعاله، فثبت ما ذكرناه.

ولا يلزم على ما ذكرناه إضافة كلام النائم والساهي إليهما، وإن لم يكن واقعاً بحسب قصودهما ودواعيهما من جهتين:

أحدهما: إننا لم تقتصر على ذكر القصود والدواعي دون جملة الأحوال، والكلام يقع من النائم والساهي بحسب قدرهما ولغتهما، واللغة العارضة في لسانيهما، وغير ذلك من أحوالهما.

والوجه الآخر: إننا قد احتزنا بذكر التقدير عن هذا السؤال؛ لأن من المعلوم أن كلام النائم لو كان قاصداً لوقع بحسب قصده، وأنه مخالف للكلام غيره.

ومما يدل على ما قلناه: إنهم يضيفون الكلام المسموع من المصروع إلى الجنّي، لما اعتقدوا تعلقه بقصد الجنّي وإرادته، وإن كان ذلك الكلام مسموعاً من لسان المصروع، وحالاً من فيه، بحيث يحلّ الكلام الذي يضيفونه إليه إذا كان سليماً، ولا معتبر بخطأهم في هذا الاعتقاد، لأننا إنمّا استدللنا باستعمالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح والخطأ؛ لأن عباراتهم تابعة له لاعتقادهم، ولا فرق بين أن تكون الاعتقادات علماً أو جهلاً. الأثرى إننا نستدلّ على أن لفظة «إله» في لغتهم موضوعة لمن تحقق له العبادة، بوصفهم الأصنام |و| بأنها آلهة، لما اعتقدوا أن العبادة تحقق لها، وإن كان هذا الاعتقاد منهم في الأصنام باطلاً.

وليس لهم أن ينكروا إضافة أهل اللغة الذين يُحتجّ بهم، الكلام المسموع من المصروع إلى الجنّي، ويقولوا: إنمّا يضيف ذلك النساء وجهال العامة!

وذلك أن كل من يضيف من أهل اللغة وغيرهم كلام أحدنا إليه، متى اعتقد أن الجنّي يقصد إلى الكلام المسموع من المصروع، أضافه إلى الجنّي دونه، ولا شبهة في أن هذه الإضافة تابعة لهذا الاعتقاد من كل أحد، وإنمّا نفى الإضافة بحيث يلتقي الاعتقاد.

١. في الأصل: بدونه.

و بعد، فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللغة، لوجب أن يعدّ أهل اللغة إضافة الكلام إلى الجنّي - ممّن اعتقد ما ذكرناه - من لحن العامة وخطائها، وينصّ عليه في الكتب الموضوعه للحن العامة، كما نصّ على غيره، وفي العلم ببطلان ذلك دليل على صحّة ما اعتمدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون إضافتهم الكلام المسموع من المصروع إلى الجنّي، من حيث اعتقدوا أنّ الجنّي قد سلكه وخالطه، وأنّ الكلام حالّ في الجنّي دونه، ويعود الأمر إلى أنّ المتكلّم بالكلام من جملته. ألا ترى أنّهم إذا لم يعتقدوا سلوك الجنّي له وامتزاجه به، لم يضيفوا الكلام المسموع من المصروع إليه.

قلنا: الكلام الذي يُسمع من لسان المصروع، ويحلّ^١ آلة كلامه على حدّ ما يسمع منه، ويحلّ لسانه إذا كان سليماً، والجنّي وإن كان سلكه وخالطه على اعتقاد من اعتقد ذلك، فليس ينتهي إلى أن يصير آلة المصروع ولسانه للجنّي دونه، بل آلة كلامه في أنّها تختصّه على ما كانت عليه، والكلام يُسمع منها ويوجد فيها على حدّ ١١٧/ يُسمع في حال صحّته، فلا وجه لهذه الإضافة إلا ما ذكرناه من اعتقادهم أنّ الجنّي هو القاصد إلى ذلك الكلام دون المصروع.

والذي يوضح هذا ويكشفه أنّهم لا يكادون يضيفون إلى الجنّي كلّ كلام يُسمع من لسان المصروع، أو قرأ أو تكلم بما لا يعتقدون أنّه من مقصود الجنّي، لم يضيفوه إلى الجنّي، وإنّما يضيفون إليه ما يعتقدون أنّه لا يكون من مقصود غير الجنّي، مثل أن يخبر بغيبي، أو يخرج سرّاً، أو يدلّ على مكتوم، ونحو ذلك ممّا قد سبق إلى نفوسهم أنّ غير الجنّي لا يعرفه ولا يخبر بمثله.

وممّا يدلّ أيضاً: على أنّ الكلام يُضاف إلى فاعله دون من ليس بينه وبينه هذه العُلقة، أنّ الكلام قد يوجد في الضدّ، أو قد علمنا أنّه لا يجوز أن يكون كلاماً لمحلّه، ولا لما ذلك المحلّ بعض له، ولا يجوز أيضاً أن يكون كلاماً للقديم تعالى؛ لأنّه ربّما كان ذلك الكلام كذباً أو عبثاً، وهو تعالى منزّه عن القبيح، ولا يجوز أن يكون كلاماً لمن فعل أسبابه ووجد بحسب قصده ودواعيه.

١. في الأصل: + و.

وليس لهم أن يمتنعوا من وجود الكلام في الصدى؛ لأننا قد بيننا أن الكلام هو هذه الأصوات المخصوصة، ولا شبهة في وجود هذا الجنس في الصدى، وإنما يمتنع من ذلك من يذهب إلى أن الكلام معنى في النفس غير الصوت المسموع، وقد تقدّم فساد هذا المذهب.

ومما يدل على ذلك: إن إضافة الكلام إلى المتكلم يقتضي علقته بينه وبينه وفائدة معقولة، والأقسام المعقولة في هذا الباب إضافته إليه من حيث حلّه أو من حيث حلّ بعضه، أو لأنّه أوجب له حالاً، أو من حيث فعله، أو وقع بحسب أحواله.

وليس يجوز أن يوصف به من حيث حلّه؛ لأن ذلك يقتضي كون اللسان، بل البعض الذي حلّه الكلام منه متكلماً دون الإنسان، وكذلك الصدى لوجب أن يوصف ما علق هذا الكلام عليه، أو أضيف إليه من اللسان والصدى لسائر الضروب، والكلام وأقسامه، وتعلق أحكامه عليه كلّها، حتى يقال: إنّه أمر ومخبر أو مستفهم ويمدح بالحسن ويذمّ بالقيح، ومعلوم فساد ذلك لكلّ عاقل.

كما أنّه معلوم أنّ محلّ الفعل من الضرب والقتل وما أشبههما لا يوصف بأنّه ضارب وقاتل، ولا تعلق عليه الأحكام من المدح والذمّ.

وبعد، فهذا يقتضي أنّه لا متكلم في العالم لا يكون حرفاً واحداً، وهذا الاسم لا يختصّ إلا إلى بنية مختلفة، وعلى هذا يجب أن يكون قولنا: «زيد قائم» لا متكلم به؛ لوجود هذه الجملة في محالّ متغايرة، واستحالة كونها في محلّ واحد، وهذا الوجه يقتضي زائداً على ما ذكرناه، يقتضي استحالة إضافة الكلام إلى القديم تعالى، ووصفه بأنه متكلم؛ لاستحالة حلول المعاني فيه.

ولا يجوز أن يكون الكلام كلاماً لمن حلّه؛ لأن ذلك يقتضي أيضاً كون اللسان هو المتكلم دون الإنسان، وكذلك الصدى، ويوجب أن يكون تعالى غير متكلم؛ لاستحالة هذا المعنى فيه، وقد أبطلنا من قبل أن يكون الكلام ممّا يوجب حالاً، فلم يبق إلا أن المتكلم هو من فعل الكلام.

ومن يقول: إن الكلام يضاف إلى المتكلم من حيث قام به، أن لم يرد بعض ما ذكرناه وأفسدناه من الحلول أو غيره، لم يكن قوله معقولاً؛ لأن ما يستعمل فيه هذه اللفظة من

الانتصاب كقولهم: «قام السيف على الأسطوانة»، والتدبير كقولهم: «قام البلد بالأمر»، لا يجوز على الكلام، وقولهم: إنَّ حدَّ المتكلم من له حكم كلام، إحالة على مبهم، والسؤال معه باق إذا قيل: وكيف صار الكلام له بأن حلَّه أو حلَّ بعضه أو أوجب له حالاً أو فعله، فلا بد من التفسير؟

واعلم أن قولهم له كذا يحتمل أموراً:

منها: إضافة البعض إلى الكل، كقولهم: «له يدٌ ورجلٌ»، وبمعنى المُلْك كقولهم: «له دارٌ وغلَامٌ»، وبمعنى الفعلية كقولهم: «له إحسان ونعمة»، وبمعنى الحلول كقولهم: «له طعمٌ ورائحة ولونٌ»، وما يحتمل أموراً مختلفة المعاني لا يجوز أن يحدَّ به في الموضع الذي يتحرى فيه التلخيص والتمييز وكشف الغرض.

فصل

في إثبات كونه تعالى متكلماً والطريق إلى ذلك

اعلم أنه لا بد من كونه جل^١ وعزّ قادراً على الكلام، لما دللنا عليه من قبل، من أن القادر لنفسه يجب أن يقدر على فعل كلِّ جنس يتعلّق به قُدر العباد؛ ولأنه تعالى قادر على أسبابه من الاعتمادات والمضادات، والقادر على سبب الشيء قادرٌ عليه. وليس لأحد أن يقول: إنه^٢ تمنع من ذلك من حيث ثبت أنه متكلم لنفسه أو بكلام قديم، كما تمنعون أنتم من مثل ذلك في العلم وغيره.

وذلك لأن الذي أصلوه لم يثبت، بل ثبت ما ذكرناه و نذكر فساد، ولو كان ثابتاً كما ظنوا، لما منع من قدرته تعالى على الكلام، وأن يفعله ويكون متكلماً مع أنه متكلم لنفسه؛ لأنه لا تنافي بين ذلك ولا وجه إحالة، كما بيّنا أن في قدرته على علم أو قدرة أو حياة توجه له حالاً ووجه إحالة من قلب جنس أو غيره، وإذا ثبت أنه قادر على الكلام، فلو فعله لكان متكلماً به؛ لأن الحقيقة لا تختلف، وقد بيّنا أن حقيقة المتكلم من كان فاعلاً للكلام.

والطريق إلى إثباته تعالى متكلماً، من أن يُعلم وجود الكلام من فعله على حد ما نقوله في كونه مُحسناً ومنعماً ورازقاً وسائر ما يشتق من الفعل، وإثما قلنا ذلك؛ لأن الفعل الذي

١. في الأصل: إن.

٢. في الأصل: حبل.

به نتطرق إلى إثبات أحواله تعالى وصفاته لا يدلّ على كونه متكلماً؛ لأنّ الفعل إنّما يدلّ على اختصاص فاعله بالصفة التي لولاها لما صحّ وقوعه منه، أو وقوعه على بعض الوجوه، وليس للفعل صفة لولا كونه متكلماً لما حصلت، وما يتّناه أيضاً من أنّه لا حالّ للمتكلّم بكونه متكلماً، يبطل أن يكون الفعل دلالة على ذلك.

وهذه الجملة تقتضي أنّ كلامه تعالى إنّما يعلم كلاماً له من طريق السمع، وبأن يخبرنا نبيّ قد علّم صدقه بالمعجز في بعض الكلام، بأنّه مضاف إليه تعالى، وأنّه كلام. فإن قيل: فهذا النبيّ من أين يعلم في ذلك الكلام أنّه كلامه تعالى، فإن قلتم: من جهة المَلَك، قيل لكم: والقول في الملك كالقول فيه؟

والجواب عن ذلك: إنّ المَلَك أو النبيّ لا يمتنع أن يعلم كلامه تعالى، بأن يفعل كلاماً يتضمّن أنّه كلامه ومضاف إليه، ويقارنه معجزاً يدلّ على أنّه إنّما فعل لمطابقته وتصديقه، فيعلم بذلك أنّه كلامه.

وغير ممتنع أن يفعل الله تعالى في قلبه العلم، بأنّ ذلك الكلام ليس بكلام لأحد من المُحدّثين، فيعلم بطريق القسمة أنّه كلامه، وهذا لا يقتضي اضطراراً إلى ذاته فينا في التكليف، كما يقتضي ذلك لو قيل: إنّّه اضطرّه إلى أنّ ذلك الكلام كلامه تعالى، وإن كنا قد بيّنا أنّه لا يمتنع في بعض الأجناس^١ ممّن أغني بالحسن عن القبيح، ولم يكلف أن يكون مضطراً إلى قصده تعالى وذاته.

وليس يجوز أن يستدلّ المَلَك أو النبيّ على كلامه تعالى، بأن يسمعه من شجرة أو ما جرى مجراها من الأجسام التي تخالف /١١٢/ حقيقتها، من الأشياء المحتاج إليها في الكلام، وذلك أنّ هذا وإن دلّ على أنّ ذلك الكلام ليس من كلام البشر، فهو غير كافٍ في إضافته إليه تعالى؛ لأنّه لا يمتنع عند السامع له أن يكون المتكلّم به بعض الملائكة أو الجنّ، ويسمع من ناحية الشجرة؛ لأنّه سلكها أو حصل في خللها.

فصل

في أنّه تعالى ليس بمتكلّم لنفسه

اعلم أنّ إسناد الصفة إلى النفس فرعٌ على كونها معقولة ثابتة، وقد بيّنا أنّه لا حالّ

للمتكلم بكونه متكلماً، فكيف يقال: إنّه كذلك لنفسه؟

وأيضاً: فقد دللنا على أنّ المتكلم هو مَنْ فَعَلَ الكلام، وإذا قيل: إنّه متكلمٌ لنفسه كان هذا القول متناقضاً؛ لأنّ القول بأنّه متكلمٌ يفيد فعل الكلام، والقول بأنّه لنفسه ينقض ذلك وبقضي نفيه، فجرى في التناقض مجرى قولنا: «إنّه محسنٌ لنفسه».

وأيضاً: فلو كان متكلماً لنفسه، ولا حالاً للمتكلم من حيث كان متكلماً، لوجب أن يكون ذاته بصفة الكلام المسموع ومن جنسه، وهذا محالٌ لاقتضائه كونه مُحَدَّثاً. وأيضاً: فهذا القول يوجب أن يكون بصفة الحروف كلّها مع تضادّها، ووجه استحالة ذلك ظاهر.

وأيضاً: لو كان متكلماً لنفسه، لوجب أن يكون متكلماً بسائر أقسام الكلام وضروبه؛ لأنّ ذلك ممّا يصحّ من كلّ متكلم لا آفة به أن يتكلم به، وصفة النفس يجب شياعها في كلّ ما صحّت فيه، وهذا يقتضي كونه متكلماً بالصدق والكذب، ومخبراً عن كلّ ما يصحّ الإخبار عنه على سائر الوجوه، وفي هذا من الاستحالة ما لا خفاء به، مع أنّه يوجب عدم الثقة بسائر الشرائع والكتب، ودافعٌ لقوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾^١.

وليس لهم أن يعتصموا من دخول الكذب كلامه، بأن يقولوا: قد ثبت أنّه صادقٌ لنفسه، كصدقه في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^٢ و﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾^٣، وما شاكل ذلك من الأخبار التي وجدت مخبراتها على ما اقتضته الأخبار، وإذا ثبت كونه تعالى صادقاً لنفسه، امتنع الكذب عليه، كما يقولونه في امتناع كونه جاهلاً من حيث أنّه عالمٌ لنفسه.

والجواب عن ذلك أن يقال لهم: ومن أين لكم أنّه صادق في هذه^٤ الأخبار؟ والخبر لا يكون خبراً لصورته وصيغته على ما تقدّم في هذا الكتاب، وما يؤمنكم أن يكون هذه الأخبار لم يقصد بها إلى السماوات والأرض، ولا إلى خلق الإنسان، فلا يكون صدقاً، أو يكون مقصوداً بها غير السماوات والأرض والإنسان ممّا يخلقه فيكون كذباً. ألا ترى أنّ

٣. سورة الإنسان: ٢.

٢. سورة ق: ٣٨.

١. سورة غافر: ٧٨.

٤. في الأصل: هذا.

القائل إذا قال: «محمدٌ ﷺ رسول الله» لا نقطع على أن قوله صدقٌ حتى نعلم أنه قاصد به إلى النبي - عليه السلام - بعينه، ومتى قصد غيره كان كاذباً؟

وليس يجوز أن يرجع في كون هذه الأخبار صدقاً، أو في أن الكذب لا يجوز عليه تعالى، إلى ما يعلمه من دين الرسول - عليه السلام - وإلى إجماع الأمة، وذلك أن نبوة الرسول وإجماع الأمة فرعٌ في كونهما حجةً، على كونه تعالى صادقاً في أخباره، وأن الكذب لا يجوز عليه؛ لأن من لا يؤمن منه الكذب ولا شيء من القبائح، لا يؤمن أن يصدق الكذابين بالمعجزات، ويخبرنا عن صحة إجماع الأمة، وهو غير حجة ولا دليل.

ثم يقال لهم: أتقولون إن كونه صادقاً لنفسه، يقتضي أن يكون مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق، حتى لا يبقى ما يصح أن يخبر عنه إلا وقد أخبر عنه بالصدق، أو يصح عندكم أن يكون صادقاً في خبر دون آخر مع كونه صادقاً لنفسه؟

فإن قالوا بالأول، ظهرت مكابرتهم لكل أحد؛ لأن من المعلوم أن هاهنا مخبرات كثيرة ما أخبر القديم تعالى عنها، وكيف يصح هذا وهو يقتضي وجود أخبار لا نهاية لها؛ لأن المخبرات وجوهها لا تنهاى.

على أن هذا الوجه يقتضي من حيث كان عندهم متكلماً لنفسه، أن يكون متكلماً بالصدق والكذب؛ لأنه إذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق، أو لزم ذلك دخول تلك الأخبار في باب الصدق، أو لزم أن يكون متكلماً بالكذب والصدق؛ لأنه متكلم لنفسه، والكذب داخلٌ تحت الكلام كدخول الصدق.

وإن جوزوا الاختصاص في أحد الأمرين، لزم مثله في الآخر.

وبعد، فلو وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق، لوجب من حيث كان أمراً لنفسه عندهم أن يكون أمراً بكل شيء على كل وجه، وهذا يقتضي امتناع كونه ناهياً عن شيء، ويوجب كونه أمراً ناهياً بكل ما يصح أن يؤمر به وينهى عنه.

وإذا بطل أن يكون كونه صادقاً لنفسه، يقتضي إخباره عن كل شيء، وجاز أن تبقى مخبرات لم يخبر عنها، أو لزم ما قدمناه من أن يكون كاذباً في تلك؛ لأنه لم يخبر عنها

بالصدق فينا في كونه صادقاً عنها، كما أنه لما كان أمراً بأشياء معينة لم يمنع ذلك من كونه ناهياً عما سواها.

ومما يدل أيضاً على فساد قولهم: إنه متكلم: أن ذلك يوجب كونه تعالى متكلماً لكل من يصح أن يكلمه في كل حال [و] على كل وجه؛ لأن صفات النفس لا يتخصص في كل موضع يصح يصح فيه، وقد علمنا بطلان [ذلك].

ومما يدل على [تبيين هذه الجملة: أن الصفة العامة إذا كانت للنفس، فما دخل تحت تلك الصفة من الصفات الخاصة، يجب أيضاً أن تكون عاماً^٢. ألا ترى أننا لو أثبتنا بعض الأحياء معتقداً لنفسه، لوجب أن يكون كونه عالماً أو جاهلاً لنفسه، لدخول ذلك تحت الصفة النفسية، وكذلك لو أثبتنا بعض الجواهر كائناً في الأماكن لنفسه أثبتوه، لوجب أن يشته متحرراً كالأشياء ساكنة لنفسه. أو لا ترى أنهم لما أثبتوه متكلماً لنفسه، وكان كونه مخبراً وأمراً داخلياً تحت كونه متكلماً، جعلوه كذلك للنفس؟

ولا يلزم على ما ذكرناه أن يكون تعالى من حيث كان عالماً لنفسه، أن يكون معلماً لنفسه، وذلك أن الفائدة في معلّم غير الفائدة في عالم؛ لأن معنى معلّم، إما فعل العلم في الغير، أو الحرفة المخصوصة التي يكون معها التلقين والتمرين، وكلاهما غير معنيّ كونه عالماً، وليس كذلك متكلم ومكلم؛ لأن ما به يصير مكلماً لغيره به يصير متكلماً - وإن كان مكلم أخص من متكلم -، فيجب أن تكون الصفة الخاصة للنفس متى كانت العامة كذلك.

وليس لأحد أن يقول: هو متكلم لنفسه، ومكلم بأنه^٣ فعل التكليم، وهو غير الكلام، كما قلتموه في عالم ومعلّم، وأنّ التعليم غير العلم.

وذلك أن الذي قلناه معقول مفهوم، والذي عارضوا به لا يعقل؛ لأنّ التكليم ضرب من الكلام، ولا يعقل تكليم ليس بكلام، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لجاز أن يكون أحدنا مكلماً غيره، بأن يفعل تكليماً من غير أن يكون هناك الكلام مسموعاً، أو يفعل الكلام ويقصد به إلى الغير ولا يفعل التكليم، فيكون غير مكلم له، وفساد ذلك ظاهر، ويلزم على هذا أن يكون المخبر مخبراً من حيث فعل التخبير، وهو غير الكلام المسموع.

١. في الأصل: مكلماً.

٢. كلمة لا تقرأ في الأصل.

٣. في الأصل: بان.

فإن قالوا: نحن نسمع يلتزم أنه مكلّم لكلّ أحد، لكن ممّن يصحّ أن يكلمه، وقد كلّم الجميع، بأن كلّمهم وأمرهم ١١٣/ ونهاهم!

قيل لهم: لا شيء معقول من موجودٍ ومعدومٍ يكون موقوفاً منقوصاً، فإذا قاسوا الغائب على الشاهد في هذا الباب، وجب أن يثبتوا للقديم^١ تعالى، لانتفاء الخرس والسكوت عنه متكلّماً على هذا الوجه، وأي شيء راموا أن يفصلوا به بين القديم تعالى؟ وبيننا في هذا الوجه، اعتمدناه بعينه فيما تعلقوا به.

ومنها: إن نفي السكوت والخرس عن أحدنا في الشاهد، كما يوجب كونه متكلّماً، فهو يوجب كونه فاعلاً للكلام، وأن يكون واقعاً بحسب قصده وإرادته، أو كون الكلام معقولاً فيه على حسب ما يدعيه المخالف، وإذا أوجبوا كونه تعالى فيما لم يزل متكلّماً من حيث انتفاء الخرس والسكوت قياساً على أحدنا، فيجب أن يتوجبوا كون كلامه فعلاً وحادثاً، إمّا بأن يفعل أو يفعل له، وإذا لم يجب ذلك فيه لو خالف الشاهد، لم يجب إثباته متكلّماً، من حيث انتفاء الخرس والسكوت، وفارق الشاهد.

وليس لهم أن يقولوا: على هذا الإلزام خاصّة إنّنا لا نسلم أن أحدنا لا يكون متكلّماً، إلّا بأن يفعل الكلام؛ لأنّ الله تعالى لو اضطرّه إلى الكلام يفعل في لسانه لخرج عن الخرس والسكوت، وكان متكلّماً.

وذلك إنّنا قد بينّا فيما سلف أنّ المتكلّم لا يكون متكلّماً إلّا بما يفعل من الكلام، دون ما يفعل فيه.

ثمّ، هذا إذا سلّمناه لا يُعني شيئاً؛ لأنّ الشاهد يقتضي أن أحدنا لا يكون متكلّماً إلّا بما يفعل من الكلام ويُفعل فيه، والغائب بخلاف ذلك، فالإلزام متوجّه على كلّ حال. ومنها: إنّ أحدنا بانتفاء الخرس والسكوت المعقولين عنه، إنّما يجب أن يثبت له الكلام المعقول الذي هو من جنس الأصوات وقبيلها، فإذا قاسوا الغائب على الشاهد في ذلك، وجب أن يثبتوا كلامه تعالى من قبيل الأصوات، وذلك يقتضي حدّته ونفي قدمه!

فإن قالوا: الخرس والسكوت اللذان ينفيهما عنه تعالى فيما لم يزل، ليس هما المعقولين المختصين^٢ بجارحة الكلام.

١. في الأصل: القديم.

٢. في الأصل: المختص.

فقد مضى ما في هذا، وقلنا لهم: إذا كان الأمر هكذا، فمن أين لكم انتفاهما؟ فهو غير مسلم.

الكلام على الشبهة الثانية: ويقال لهم فيما تعلقوا به: بآتنا قد بيّنا الكلام على أنه تعالى لا يقوم بنفسه، وأنه مفتقرٌ إلى المحلّ، فمن أين لكم ذلك؟ فإن قالوا: لأنه عَرَضٌ، والعرض لا يقوم بنفسه.

قلنا: ومن أين أنه عرضٌ؟ مع إثباتكم إيّاه مخالفاً للكلام المعقول، بل لكلّ الأعراض! ثم إذا ثبت أنه عرض، من أين أنه لا يقوم بنفسه؟ ومن سلّم لكم عموم هذا الحكم في سائر الأعراض؟

أو ليس قد دللنا فيما مضى من الكتاب، على أن إرادة القديم توجد لا في محلّ وإن كانت عَرَضاً، والغنى أيضاً ممّا لا يوجد في المحلّ وإن كان عرضاً؟ وإذا سلّمنا أنه لا يقوم بنفسه، من أين أنه لا يقوم بذات القديم تعالى وإن كان مُحدّثاً؟ لأنه ليس استحالة قيامه بذاته تعالى وهو مُحدّثٌ إلا كاستحالة قيامه بها وهو قديمٌ. وليس الكلام ممّا إذا قام بالذات لم يخل من نوعه، كما تقول في الأكوان، ويوجب بذلك حدوث ما لم يخل منها.

ثم نقول: بعد التجاوز عن هذا كلّّه وتسليم أن كلامه محلاً منفصلاً، لم زعمتم أنه واجبٌ أن يسبق بمحلّه منه أو من أخصّ أوصافه وصف، وهل ذلك منكم ألاّ توصّل إلى إثبات معنى وهي قدم الكلام بنفي عبارة؟

ولا شبهة في أن المعاني لا تثبت من طريق العبارات نفيّاً ولا إثباتاً، وإنّما لم تثبت بالأدلة العقلية دون العبارات الوضعية، ولهذا عمّ تكليف المعاني وإثباتها على حقائقها من يعرف اللغة العربية، ومن لا يعرفها من الأعاجم، ومن لا يفهم شيئاً من اللغات كالأخرس^١. ثم يقال لهم: ما معنى قولكم واجبٌ أن تستثنوا المحلّ من الكلام ووصفاً، أ تريدون أن ذلك الوجوب الذي في مقابله الحظر والتحریم، أم تريدون أن ذلك لا بدّ وأن يقع، وأن القوم ملجأون إليه؟

فإن أردتم الأول، فلا فائدة فيه إلا بعد أن تدلّوا على عصمة أهل اللغة، وإن قلتم:

١. في الأصل: كالخرس.

لا يخلون بالواجب عليهم؛ لأنّ وجوب الشيء على زيد لا يدلّ على حصوله؛ لجواز أن يعصى فيه.

وإن أردتم الثاني، فبعده ظاهر لكلّ عاقل؛ لأنّ أصل وضع اللغات لم يكن عن إجماع ومما لا بدّ من وقوعه، بل بالاختيار من القوم والإتيان، فكيف يكون ذلك في فروع اللغة؟ ولو قيل للمدعي عليهم الإجماع، دلّ على أنهم بهذه الصفة، ويبيّن وجه الإجماع، لتعدّد عليه، ولو كانوا ملجئين إلى الوضع والاشتقاق، لم يكن ذلك إلا من حيث وجدناهم يشتقون في مواضع على وجه الاستمرار، وليس كلّ شيء فعلوه في موضع نظائره وأمثاله. ألا ترى أنّ عاداتهم جارية بأن يضعوا الأسماء والعبارات ممّا عقلوه وميّزوه من المعاني والأحكام؟ ولم يجب أن تستمرّ هذه العادة في كلّ شيء؛ لأنّهم لم يضعوا للمختلف من الأكوان والاعتمادات في الجهات وأنواع الطعوم كلّها والأرايح أسماء كما فعلوا في غير ذلك.

وليس يمكن أن يدعى أنّ اختلاف هذه المعاني ممّا لم يتميّز لهم، وذلك أنّ هذا إن أمكن إدعائه في الأكوان والاعتمادات، فهو غير ممكن في الطعوم والأرايح؛ لأنّ حكمها حكم الأكوان^١ في التمييز لكلّ مدرك.

وبعد، فقد تميّزت الأكوان المختلفة والاعتمادات في الجهات للمتكلّمين بلا شبهة، ثمّ لم يضعوا المختلفها أسماء، وقد وضعوا لكثير ما عقلوه واستدركوه.

ووجه الإجماع المدعى في أهل اللغة من توفير الدواعي وغيره ثابت فيهم، على أنّه غير مسلم أنّ أهل اللغة قد اشتقوا للمحلّ من كلّ شيء وجد فيه وصفاً، حتى يحمل على ذلك الكلام؛ لأنّ العلم والقدرة وما أشبههما لم يشتقوا المحلّ شيء منها أسماء.

وليس لهم أن يقولوا: إنهم في القدرة والعلم وإن لم يشتقوا للمحلّ منهما أسماء، فقد اشتقوا لما ذلك المحلّ بعضه، فقالوا: عالم وقادر، وهذا لا يصحّ في كلامه تعالى لو أحدثه في محلّ، وذلك إنّما قد بيّنا في باب الكلام من هذا الكتاب، أنّ وصف العالم بأنّه عالم والقادر بأنّه قادر ليس بمشتقّ من العلم والقدرة، وأنّ المستفاد بهذين الوصفين اختصاص الموصوف بحالٍ فارق بها غيره، وأوردنا في ذلك ما لا زيادة عليه.

على أننا لو لم ندلّ على ما ذكرناه، لكانت منازعتنا فيه كافية، ووقف استدلالكم أنهم أوردوه مورد المتفق عليه.

على أنه لو جاز اختلاف مذاهبهم في الاشتقاق، وألا يجري على طريقة واحدة، جاز أن يشتقوا للمحلّ من غير الكلام وصفاً، ولا يشتقوا للكلام؛ ألا ترى أنهم قد اشتقوا للمحلّ من بعض صفات العرض ١١٤/دون بعض، فلم تشتقوا له من حدوثة وكونه عرضاً وكونه نعمة وإحساناً وتفضلاً، وإن اشتقوا من صفات له أخرى، واختلاف المعاني أكد من اختلاف الصفات، فألا جاز أن يشتقوا للمحلّ من الكلام وإن اشتقوا من غيره؟ وليس لهم أن يقولوا: إنّما راعوا في الاشتقاق المحلّ بعض الأوصاف؛ لأنّ ذلك يبطل لمتكوّنٍ وكائنٍ ومتحرّكٍ وساكنٍ؛ لأنّ ذلك كلّ ليس هو أخصّ الأوصاف، ولا يجري مجرى حامضٍ ولا أسود؛ لأنّهما وصفان يرجعان إلى أخصّ أوصاف المعنى الحال في المحلّ.

وبعد، فإذا جاز أن تكون في المعاني ما يشتقّ منه لمحلّه اسمٌ كالحركة وما أشبههما، وما يشتقّ للجمله منه اسمٌ كالعلم وما في معناه، فما المانع من أن يكون فيها ما يشتقّ من حيٍّ وميتٍّ وعاتلٍ وغير عاقلٍ ألا يصحّ كلامه، وإنّما يفتح بعض ذلك، وصفة النفس لا يفتقر في شمولها إلى أكثر من الصحّة، فيجب أن يكون متكلماً لكلّ شيء علمه، ولا يختصّ بذلك المكلفون دون غيرهم.

ومما يدلّ أيضاً على إبطال كونه متكلماً لنفسه: إنّ ذلك يؤدّي إلى كونه متكلماً فيما لم يزل، من غير أن يستفيد هو أو غيره بذلك شيئاً، ويقتضي على صفة نقص لا من تكلم منّا، ولا فائدة كان على نقص، ولا فرق فيما يقتضي النقص بين أن يستند إلى النفس أو إلى المعاني.

فصل

في أنه تعالى لا يستحقّ كونه متكلماً لنفسه ولا لعلّة
اعلم أنّ جميع ما ذكرناه من الأدلّة على أنه ليس بمتكلمٍ لنفسه، يدلّ على أنه ليس

بمتكلم لا لنفسه ولا لعلّة؛ لأنّ وجه الأدلّة قائم في الأمرين معاً، إلا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك، لأن يكون ذاته بصفة الحروف، فإنّ هذا الوجه خاصّة لا يتأتّى في هذا الباب. ومما يدلّ على فساد ذلك زائداً على ما تقدّم - أن كونه متكلماً لا يخلو من أن يكون واجباً في كلّ حال، أو حصل في حالٍ لم يلزم في قبلها.

والوجه الأوّل: يقتضي كونه كذلك لنفسه؛ لأنّ هذه أمانة صفة النفس.

وإن كان الوجه الثاني: لم يخل من أن يجب في الحال التي يتجدّد كونه متكلماً فيها ذلك له، كما نقوله في كونه مُدْرِكاً، ووجوب حصوله عند وجود شرطه، أو أن يكون بذلك الحال ممّا يجوز أن يكون فيها متكلماً وغير متكلم، والشروط واحدة.

والوجه الأوّل: يقتضي أن يكون هناك أمر معقول يقتضي وجوب كونه متكلماً كما قلناه في وجود المُدْرِك، وقد علمنا أنّه لا شيء يعقل يقتضي وجوب كونه كذلك.

والوجه الثاني: يقتضي أن يكون متكلماً بكلام مُحدّث، كما قلنا بمثل ذلك في نظائره.

فصل

في إبطال قَدَم كلامه تعالى

اعلم أنّ الخلاف في حدوث كلامه تعالى - مع الاعتراف بأنّه من جنس كلامنا، وأنّه هو هذا المعقول المسموع - لا يكاد يقع من يحصل عن نفسه، ولهذا نجد من يخالف على هذا الوجه مقلداً مستسلماً لا يُصغي إلى الحجّة، ولا يُمكن من المناظرة والموافقة، وربّما خالفوا في العبارة مع تسليم المعنى، وامتنعوا من إطلاق القول بحدوث كلامه تعالى، ظنّاً منهم أنّ في ذلك نقصاً وتقصيراً به.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ أمارات الحدوث في الكلام أقوى وأظهر من أمانة الحدث في الأجسام والأعراض؛ لأنّه يوجد ويعدم، ويترتب وجود بعضه على بعض، وينقسم ويتجزّى ويضاف إلى العربية، ومعلومٌ تجدّدّها، وقد وصفه الله تعالى بأنّه مُنَزَّلٌ، وأنّه مُحْكَمٌ بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾^١ وبأنّه مفعولٌ لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَعْمُولاً﴾^٢، وصرّح بحدوثه^٣ في قوله تعالى جلّ وعزّ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ

١. سورة هود: ١.

٢. سورة الأحزاب: ٢٧.

٣. في الأصل: بحدّثه.

مُحَدَّثٍ^١، و﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ﴾^٢ بعد أن بيّن تعالى أن الذكر هو القرآن في قوله جلّ اسمه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^٣، و﴿هَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾^٤.

وليس لأحد أن يقول: إنّما أراد به هاهنا الرسول لا القرآن، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾^٥.

وذلك أنّ «الذكر» لا يعرف استعماله في الرسول، والآية التي تلاها^٦ أكثر المفسّرين على أنّ «الذكر» فيها إنّما أراد به القرآن، وإنّما نصّب رسولاً بإضمار فعل، فكأنّه قال: وأرسل رسولاً، ولا يقوّي ذلك أنّه قال: ﴿أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا﴾، والإنزال لا يوصف به الرسول وإنّما هو من أوصاف القرآن، وكيف يحمل ذلك على غير القرآن مع قوله تعالى: ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^٧؟ وظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ﴾^٨ لا يستعمل إلا فيما يتكرّر إتيانه، والرّسول إلى أمّتنا واحد، فلا يليق معنى «الذكر» في الآية إلا بالقرآن.

وبعد، فلو سلّم أنّ «الذكر» مما يُعبّر به من الرسول في بعض المواضع، كان من المعلوم أنّه مجازٌ وتوسّع والأصل أن يكون عبارة عن الكلام.

فإن قانوا: الإتيان لا يليق بالكلام وإنّما يليق بالرسول.

قلنا: قد يستعمل ذلك في الكلام أيضاً بالعرف، وإذا سلّمنا أنّه مجازٌ كان حمل الآية عليه أولى من العدول فيها إلى، ضروب من المجازات.

ومما يدلّ أيضاً: على حدوث ما يفعله من الكلام، أنّه مدرك بلا شبهة، فلو كان قديماً لاستمرّ إدراكنا له؛ لأنّ ما اقتضى إدراكه في بعض الأحوال لو كان شرطاً في ذلك لا فرق فيه بين بعض الأحوال وبين سائرهما.

وأيضاً: فلو كان كلامه تعالى - وهو من جنس كلامنا بدلالة التباسه به على الإدراك قديماً، لوجب أن يكون كلامنا أيضاً قديماً؛ لأنّ الجنس الواحد لا يجوز قدم بعض وحدث بعض.

٣. سورة الحجر: ٩.

٢. سورة الشعراء: ٥.

١. سورة الأنبياء: ٢.

٦. في الأصل: تلوها.

٥. سورة الطلاق: ١١ - ١٥.

٤. سورة الأنبياء: ٥٥.

٨. سورة الأنبياء: ٢.

٧. سورة الأنبياء: ٢.

وأيضاً: فلو كان كلامه تعالى قديماً، لكان وجوده غير مترتب بل في حال واحدة، وكان لفظه «زيد» ليست بأن يكون زيداً أولاً من ديز أو يزد.

وأيضاً: فإن الحروف يختص المحال، ولا يصح وجودها إلا فيها، وقد دللنا على ذلك من قبل، فلو كانت الحروف قديمة لكانت محالها كذلك.

وأيضاً: فإن الكلام مُدْرَك، فلو كان قديماً لأدرك كذلك [فكان العلم^١ بالإدراك قديمه.

وأيضاً: فلو كان الكلام قديماً وهو حروف كثيرة، يوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القدم، وهذا يوجب ألا يفصل بينهما بالإدراك، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من أثبت كلامه تعالى مخالفاً للكلام المعقول، فراراً من لزوم ما سطرناه من الكلام، فقله أيضاً واضح الفساد؛ لأننا قد دللنا على فساد قول من أثبت كلاماً في النفس، ورددنا على من ذهب إلى أن الكلام مخالف هذا المسموع المعقول، وبيّنا أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك على وجه من الوجوه، والكلام في قدم الذات أو /١١٥/ حدوثها فرع على ثبوتها، وإذا لم يكن إلى اثبات ما ادّعوه طريق، فالتشاغل بالكلام في حدوثه وقدمه لا معنى له.

ومما يدل -زائداً على ذلك على فساد هذا القول: إن ما خالف سائر أجناس الكلام لا يجوز أن يكون له حكم الكلام؛ لأن ما خالف النوع، وباين سائر ما يدخل تحته من الأجناس، لا بد من أن يكون خارجاً عنه، وغير داخل فيه. ألا ترى أن ما خالف الألوان^٢ في كونها هيئة، لا يجوز أن يكون كوناً^٣ ولا من الأنواع، وعلى هذا الوجه ألزموا قدم أجسام هو الأصوات المخصوصة، وجعل كلام الله مخالفة لهذه الأجسام إلى غير ذلك من الجهالات، وهذا الوجه يختص منهم بمن أثبت الكلام في الشاهد هو الأصوات المخصوصة، وجعل كلام الله تعالى مخالفاً.

فأما من ذهب منهم إلى أن الكلام في الشاهد والغائب ليس من جنس الصوت، وهو معني في النفس، لا يتوجه هذا الدليل خاصة عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا جاز عندكم أن يكون في مقدوره تعالى كون^٤ مخالف لهذه

١. في الأصل: ولعلم.

٢. في الأصل: الألوان.

٣. في الأصل: لون.

٤. في الأصل: لون.

الأكوان^١ أجمع، فالأجاز مثل ذلك في الكلام؟

وذلك أنّ هذا القول لم يخرج به عن المعقول؛ لأنّ من جوّز في المقدور كوناً^٢ يخالف هذه الأكوان^٣ الموجودة، أثبتته هيئة للمحلّ، ومفتقراً إليه، كما أثبت هذه الأكوان^٤ المعقولة، وإن كان ضدّها لها، كنتضادّها في أنفسها، فعروض هذا القول أن يثبت له تعالى كلاماً يضادّ أجناس الكلام المعقول، إلاّ أنّه يُدْرَك ويُسمع ويُفتقر إلى المحلّ، ويجري مع هذه الحروف المعقولة مجرى بعضها مع بعض، وهذا خلاف ما يريدونه.

على أنّ هذا القول أيضاً لا يصحّ؛ لأنّ أجناس الحروف في مقدورنا، ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضدّه و نوعه إذا كان له ضدّ و نوع، فلو كان في المقدور حرف مخالف لما تعلّقه، لكننا قادرين عليه، والأكوان^٥ غير داخله تحت مقدورنا، فتجويز ما يضادّ جميعها - أن يكون في مقدوره أيضاً تعالى - غير ممتنع.

ولا يعترض على ما ذكرناه قول من يقول: إذا جاز أن تثبتوه تعالى متكلماً مخالفاً لجميع المتكلمين، فالأجاز إثبات كلامه مخالفاً للمتكلمين، لم ينقص حقيقة كونه متكلماً؛ لأنّ المتكلم من فعل الكلام، وقد يجوز أن يشترك في هذه الحقيقة الذات المختلفة، وقولنا كلام مخالف لسائر الكلام يتناقض، وينفي أوّله آخره؛ لأنّ من شأن ما هو كلام أن يكون من هذه الحروف المنظومة، فإذا حقّقناه بأنّه يخالف سائر الكلام اقتضى ذلك خروجه عن هذه الأجناس، ولهذا نقول: إنّه تعالى منعمٌ مخالف للمنعين، ولا يجوز أن نقول: إنّ نعمته مخالفة للنعم.

ويلزمهم على هذه الشبهة أن يقولوا: إنّه جسمٌ وإن خالف سائر الأجسام، كما قالوا في متكلم وغيره.

وأيضاً: فلو كان له تعالى كلام قديم، لوجب أن يكون مثلاً له ومستحقاً لسائر ما يستحقّه تعالى من الصفات النفسية، على ما دللنا عليه من قبل في باب الكلام في الصفات، وهذه الطريقة تدلّ على نفي قديم كلامه على كلّ حال، سواء كان مخالفاً للكلام المعقول أو مماثلاً.

٣. في الأصل: الالوان.

٢. في الأصل: لواناً.

١. في الأصل: الألوان.

٥. في الأصل: الالوان.

٤. في الأصل: الالوان.

وأيضاً: لو كان كلامه تعالى قديماً لكان غير آله؛ لأن كلّ المذكورين يُميّز كلّ واحد منهما بذكر يخصّه، فهما غيران، وهذا الحدّ ثابت بينه تعالى وبين كلامه، فيجب أن يكون غير آله.

وقد أجمع المسلمون على كفر من أثبت غير الله تعالى قديماً.

وهذه الطريقة تُبطل قدم كلامه على سائر مذاهبهم المختلفة فيه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ المعبر في الغيريّة بالقدر الذي ذكرتموه.

قلنا: الدليل على ذلك أنّ المعنى الذي ذكرناه يتّبعه الوصف بالغيرية، وعند انتقائه ينتفي استحقاق الوصف بها. ألا ترى أنّ الشيين متى دخلا تحت ذكر واحد لم يوصفا بالغاير، كيّد الإنسان إذا أُضيف إليه، والواحد من العشرة، ووصفا بالبعضية لما عمّهما وإياه الذكر؛ لأنّ فائدة البعضية في الشيين شمول الذكر لهما، ويوصف زيد بأنّه غير عمرو، والسواد بأنّه غير البياض، من حيث لم يشملهما الذكر وأفرد كلّ واحد منهما بما يخصّه من ذكره، ولهذا اختلف الحال في الشيء الواحد، فوصف تارة بالغيرية، ونُفيت عنه أخرى بحسب إضافاته وما يجري من ذكره، فيقال في الواحد: إنّه بعضٌ لغيره وليس بغير لها، فإذا أُضيف إلى التسعة، قيل إنّها غيرها من حيث أفرد بذكر لا يشمل مع التسعة، وكذلك يقال في يد الإنسان: أنّها غير رجله وكلّ عضو يشار إليه من أعضائه، ولا يقال: أنّها غير الإنسان.

وليس لأحد أن يدعي: إنّ القديم تعالى وكلامه يشملهما ذكر واحد، فإنّ قولنا: «الله» يقع

عليه وعلى كلامه، كما قلناه في العشرة وغيرها.

وذلك أنّ قولنا «الله» و«إله» يفيد من تجوز له العبادة، وليس من أسماء الجمل التي يشملها وغيره، ولو كان من أسماء الجمل حتّى يكون متناولاً له ولكلامه، لوجب ألاّ يجريه عليه إلاّ من عرف أنّ له كلاماً، أو اعتقد ذلك، فكان يجب ألاّ يجري أهل التوحيد النافين لكلامه فيما لم يزل، أنّه إله فيما لم يزل في كلّ حال.

وكذلك أهل اللغة الذي لا يخطر ببالهم كلامه في إثبات ولا نفي. ألا ترى أنّ من يعتقد في الذات أنّ العبادة يحقّ لها ويليق بها، لم يجز عليها الوصف بالإلهية؛ لأنّ الأوصاف

تتبع الاعتقادات على ما يبين في غير محلّ.

وبهذا بعينه يُعلم أنّ تسميته له تعالى بأسمائه وصفاته، كقولنا: إله وعالم وقادر وحيّ، لا يدخل فيه العلم والقدرة والحياة، لو كان هناك معانٍ على ما يدّعي المخالفون.

على أنّه لاخلاف بين المسلمين في تكفير من قال: إنّ الله تعالى كلام وعلم وقدرة. وليس لهم أن يدّعوا: دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالإلهية، من حيث كان الإله لا بدّ أن يكون كذلك، لأمر يرجع إلى كونه إلهاً، لأنّ هذا.

أولاً: باطلٌ من حيث لا تعلق للإلهية بكونه متكلماً وبكلامه، ولا يقتضي إثبات علم وقدرة وحياة، وإتّما يقتضي إثبات كونه عالماً، قادراً، حياً.

ثمّ لو كان الأمر في ذلك على ما ادّعوه، لم يجب أن يدخل تحت الحدّ والصفة، ما لولاه لم يستحقّ تلك الصفة، كما لا يدخل تحت قولنا: «متحرّك» الحركة.

على أنّه يلزم أن يقولوا على هذا، أنّ الكلام غير ذاته؛ لأنّ قولنا: «ذات» لا يقتضي ما لا يتمّ إلّا بالكلام.

وقد قال أبو هاشم: إنّ كلّ مختلفين فلا بدّ من أن يكونا غيرين؛ لأنّ الاختلاف يأتي على معنى الغيرية ويزيد عليها، وهذا يقتضي كون كلامه تعالى غير آله، ولا يلزم على هذه الطريقة أن تكون يد الإنسان غير آله، من حيث تخالفه في الحكم؛ لاستحالة أن تكون اليد قادرة عالمة، وصحّة ذلك على جملة الإنسان، وذلك أنّ الذي راعاه الاختلاف في الذاتية لا في الأحكام، واليد لا تخالف الجملة على الحقيقة وفي نفسها.

وليس لهم أن يمتنعوا من وصفه بالغيرية؛ لأدّعائهم أنّ حدّ الغير هما اللذان يجوز، أو كان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، أمّا في المكان أو الزمان أو على وجه من الوجوه.

وذلك أنّ هذا ١١٦/ ينتقض بيد الإنسان؛ لأنّ كلّ واحد يعلم جواز وجود الإنسان مع عدمها، وقد كان ذلك جائزاً، ومع هذا فلا يوصف بأنّها غيره.

وبعد، فإنّ جواز وجود أحدهما مع عدم صاحبه إنّما يقتضي تغايرهما، من حيث كان حكم أحدهما يفارق حكم الآخر، وعلى هذا لا يجب إذا اختصّ أحدهما بصفةٍ تستحيل

على الآخر - إذا اختصَّ بأن صحَّ عليه ما لا يصحَّ على الآخر من الأحكام والصفات - أن يكونا متغايرين على وجه، وهو أظهر وأكد؛ لأنَّ جواز اختصاص أحدهما بما ليس للآخر إذا اقتضى التغاير، فوجوب ذلك أولى بأن يقتضيه.

ومما قيل: في فساد هذه الطريقة لهم، أنَّ العلم بتغاير الشئيين ضروري، والعلم بجواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يكون إلا مكتسباً، فكيف يكون هذا الحدَّ صحيحاً؟ على أنَّ معقولهم في صحَّة هذا الحدِّ إذا كان على الشاهد، فلا بدَّ من صحَّة عدم كلِّ واحدٍ منهما بدلاً من وجوده، وهذا إذا جعلناه حدّاً أو وصفاً لازماً، يقتضي أن لا يكون للتقديم تعالي غير الكلِّ ذات من المُحدِّثات، وإذا جاز الخروج عن قضية الشاهد فيما ذكرناه، جاز الخروج عنها فيما ذكره.

وليس لأحدٍ أن يمتنع من وصف كلامه تعالي بأنه غيره، من حيث أنَّ الغيرين لا يكونان كذلك إلا بغيرية.

وذلك أنَّ كون الشيء غيراً يرجع عند التحقيق إلى النفي، وما يكون نفيّاً لا يستحقُّ العلة ولا للنفس.

وبعد، فيستحيل خروج الشيء من غير أن يكون غير الغير، وهذه أمانة الاستغناء عن المعنى. ألا ترى أنَّ السواد يستحيل خروجه عن كونه غيراً للحموضة، كما يستحيل خروجه عن كونه سواداً، وكما لا يجوز أن يكون سواداً لمعنى، كذلك لا يجوز أن يكون غير المعنى.

على أنَّ المعنى الذي هو الغيرية مغاير لغيره أيضاً، وهذا يقتضي إثبات ما لانهاية له من المعاني.

وبعد، فما المانع من أن يكون كلامه غيراً له تعالي، لغيرية تقوم بالكلام، كما قالوا ذلك في سائر الحوادث المغايرة، أو يقوم بذات التقديم على أصولهم، كقيام صفاته. وكلَّ هذا واضح لمن تدبَّره.

فصل

في ذكر شُبُههم في قَدَم كلامه تعالي، وأنَّه منكلَّم فيما لم يزل ممَّا تعلَّقوا به أنَّ الحي إذا لم يكن به آفة - كخَرَس وما أشبهه وإلا كان ساكناً - فيجب

أن يكون متكلماً، كما يجب في الحيّ الذي لا آفة به أن يكون رائباً للمرئيات الموجودة. قالوا: والخرس أو السكوت لا يجوزان عليه، فيجب أن يكون متكلماً فيما لم يزل. و ربّما قوّوا ذلك بأن يقولوا: إنّنا ثبت كونه عالماً بنفي أضداد العلم، فكذلك يجب أن يثبت كونه متكلماً بنفي أضداد الكلام.

ومما تعلّقوا أيضاً به أن قالوا: إذا ثبت أنّه متكلمٌ بكلامٍ، لم يخلُ كلامه من أن يكون قديماً أو محدثاً؛ فإن كان محدثاً، لم يخلُ من أن يكون موجوداً في غير محلّ، أو فيه تعالى، أو في محلّ منفصل.

و وجوده وهو لا يقوم بنفسه في غير محلّ مستحيل؛ وقيام الحوادث بذاته تعالى في الاستحالة كذلك.

و [كذلك] وجوده في محلّ يقتضي أن يشتقّ للمحلّ منه إسمٌ، فيقال: متكلمٌ وأمر وناه. و ربّما قالوا: كان يجب أن يسبق للمحلّ، أو لما ذلك المحلّ بعضه من بعض أو صاف الكلام وصفاً.

ومما تعلّقوا به: على ظهور ركاكته، أنّ القرآن لو كان مُحدثاً مخلوقاً وفيه: ﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾ لوجب أن يكون تعالى مُحدثاً مخلوقاً؛ لأنّ الاسم هو المسمّى. ومما تعلّقوا به: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٢، و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٣.

قالوا: فلو كان القرآن مُحدثاً، لكان لفظة «كن» مُحدثة، وكونه كذلك يقتضي على ما خُبر أن يحدثها بلفظة «كن» أخرى، ويؤدّي إلى ما لا نهاية له من الألفاظ، ولا يُنجي من ذلك في هذه اللفظة بل يجب^٤ في ما عداها من ألفاظ القرآن؛ لأنّ التفرقة بين الأمرين غير ممكنة.

ومما تعلّقوا به: قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^٥، ففصل بين الخلق والأمر، ولو كان الأمر مخلوقاً لم يصحّ هذا الفصل والتمييز، وكذلك قوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ

٢. سورة النحل: ٤٠.

٢. سورة يس: ٨٢.

١. في الأصل: -بسم.

٥. سورة الأعراف: ٥٤.

٤. في الأصل: وجب.

الإِنْسَانُ^١، ففصل بينهما، [و هو] إنّما يقتضي أنّ القرآن غير مخلوق. ومما تعلقوا به: أن قالوا: قد علمنا أن كون المتكلم متكلماً يختصّ الحيّ، فجرى مجرى كون القادر قادراً و العالم عالماً، وقد علمنا أن كلّ ما يختصّ الحيّ من الصفات على ضربين:

فضربٌ: يقتضي النقص، فلا يوصف به القديم تعالى في كلّ حال. والضرب الآخر: لا يقتضي النقص، فهو تعالى موصوفٌ به لم يزل، فيجب على هذا أن يكون متكلماً لم يزل، كما كان عالماً قادراً لم يزل. الكلام على ذلك يقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: القدر الذي اعتمدتموه ينتقض بالصائح والصارخ؛ لأنّه قد خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة والسكوت، ويجب أن يكون متكلماً.

وينتقض أيضاً: بمن ابتدأت القدرة فيه؛ لأنّه في تلك الحال غير ساكت ولا أخرس ولا متكلم، ومتى لم يذكروا في استدلالهم الآية، واقتصروا على أنّ الحيّ متى لم يكن أخرساً ولا ساكناً وجب أن يكون متكلماً، فربّما أوردوه على هذا الوجه أنّهم على ذلك الطفل، ولزم العاجز الذي قد شمل العجز جميع جوارحه؛ لأنّ هذا لا يوصف بالخرس، من حيث كان الوصف بالخرس إنّما يجرونه على من اختصّ لسانه بالعجز دون سائر جوارحه، كما أنّ المفتصد هو من اختصّ موضع من عروقه بالقطع مع سلامة باقيها، ومن كان القطع شاملاً لجميع عروقه لا يوصف بذلك.

والأظهر أنّ الأخرس هو من لحق لسانه فساد وآفة، مع وجود القدرة فيها، ويُلحق من حلّ لسانه العجز بذلك لاشتراكهما في تعذر الكلام عليهما.

فإن قالوا: أمّا الصّراخ والصياح فلا يجوزان عليه تعالى، ونحن نشرطها كما شرطنا الآفة والسكوت، وأمّا ابتداء حال القدرة فنحن نخالفكم فيه؛ لأنّ القدرة عندنا مع الفعل. قلنا: ما استبان زيادة في استدلالكم فهو دالٌّ على الإخلال، وهو الذي قصدناه، وخلافكم في أنّ القدرة مع الفعل لا يُعني شيئاً؛ لأنّ الخلاف منّا ومنكم يقتضي أنّه حاصل^٢ غير مسلم ولا مهّد بيننا وبينكم، وأنتم أوردتم الاستدلال إيراد من لا خلاف

٢. في الأصل: اصل.

١. سورة الرحمن: ٣ - ١.

عليه في شروطه وأصوله، وأحترزتم بالعبارات من القدوح والنقوض^١، وإذا خالفناكم في هذا الموضوع وقف استدلالكم!

على أنا نستدلّ على القدم والقدرة للفعل فيما يأتي من الكتاب بإذن الله، فيصحّ ما قدّمناه^٢ به.

وليس لكم أن تقولوا: إن الاعتراض بابتداء حال القدرة لا يلزمنا؛ لأن المتكلّم لم يكن متكلّمًا من حيث فعل الكلام.

وذلك أنّ الخلاف في هذا الأصل منّا لهم يقتضي وقوف استدلالهم، ومنعه عن الاستمرار على ما قدّمناه، وإن كنا قد دللنا فيما مضى على أنّ المتكلّم هو من فعل الكلام بما لا شبهة فيه.

فإن قالوا: نحن نشترط في ابتداء الاستدلال أن يكون الحيّ ممّن يصحّ كونه متكلّمًا، ثمّ نقول: ١١٧/ إذا لم يكن مؤوفًا ولا ساكتًا ولا أخرس، وجب كونه متكلّمًا.

قلنا: إذا شرطتم ذلك، فنحن نخالفكم في ثبوت شرطكم في القديم تعالى فيما لم يزل، ونقول: إنّه في تلك الأحوال لا يصحّ كونه متكلّمًا، فدّلوا على صحّة ما ادّعيتموه، وإلا بطل دليلكم.

فإن قالوا: لو استحال كونه متكلّمًا، لم يزل استحال ذلك الآن، ككونه متحرّكًا وساكنًا. قيل لهم: وهذا أيضًا دعوى منكم، ولم إذا استحال فيما لم يزل استحال الآن؟ فأما كونه متحرّكًا فلم يستحلّ الآن؛ لاستحالته فيما لم يزل، بل هو مستحيل في نفسه من غير اعتبار وقت.

على أنّ هذا الاعتلال ينتقض بكونه مُحسنًا ومنعمًا ورازقًا؛ لأنّه يستحيل فيما لم يزل ولا يستحيل الآن، ولا يصحّ حمله على استحالة الحركة عليه تعالى.

فإن قالوا: نحن نكتفي في إيجاب كونه متكلّمًا، من حيث انتفاء الخرس والسكوت، بصحّة كونه متكلّمًا في الجملة.

قلنا: هذا غير كافٍ؛ لأنّه يوجب كون الميّت متكلّمًا إذا انتفى عنه الخرس والسكوت؛ لأنّه ممّن يصحّ كونه على حال من الأحوال متكلّمًا.

٢. في الأصل: «قدّمنا» أو «بيننا».

١. في الأصل: المنقوض.

فإن قالوا: الميِّت لأمر يرجع إليه في الحال، لا يصحّ كونه متكلماً فيها لأمر يرجع إليه وبين أن يكون كذلك لا يرجع إلى تلك الحال، ولم إذا انتفى الخرس والسكوت في أحد الموضوعين وجب إثبات الكلام ولم يجب في الموضوع الآخر، وهما مشتركان في أن الحال لا يصحّ وجود الكلام منه فيها؟

على أنهم متى اقتصروا على أن يقولوا: كلّ من صحّ أن يكون متكلماً في حالٍ من الأحوال، وعلى وجهٍ من الوجوه متى انتفى الخرس والسكوت عنه وجب كونه متكلماً في الحال، لم يجدوا له أصلاً يرجعون إليه؛ لأنّ الشاهد إنّما يقضي بذلك إذا قضى به فيمن يصحّ في الحال أن يكون متكلماً.

على أنّا إذا سلّمنا لهم صحّة كونه تعالى متكلماً فيما لم يزل، على ظهور فساده، لم يجب ما ادّعوه من أن ينفي الخرس أو السكوت عنه في تلك الأحوال، أو يجب أن يكون متكلماً قياساً على أحدنا؛ لأنّ المراعي في هذه الأمور اعتبار العلل والأسباب. وإذا بيّنا أنّه ما له وجب ذلك في أحدنا لا يتأتّى فيه تعالى، سقطت شبهتهم من أصلها، والوجه في ذلك ظاهر؛ لأنّ أحدنا إنّما يتكلم بآلة مخصوصة، فأما أن يكون مؤوفاً أو سليمة، والآفة أمّا أن تكون خرساً أو طفولية، وإذا كانت سليمة فلا بدّ من أن يكون فاعلاً بها الكلام وأسبابه، أو عادلاً عن ذلك بأن سكنها أو حرّكها في الصياح الذي ليس بكلام أو ما أشبهه، فصارت هذه القسمة إنّما يتعاقب على الآلة، ويجب ألا ينقل أحدنا منها لأمر يرجع إلى كونه متكلماً بآلة يستعملها في الكلام وأسبابه، والقديم تعالى لا يتكلم بآلة، فلا يصحّ دخول هذه القسمة فيه، وإذا لم يدخل فيه لم يجب بنفي الخرس أو السكوت عنه إثبات الكلام له.

ويقال لهم: خبرونا عمّا نفيتموه عن القديم تعالى فيما لم يزل من الخرس أو السكوت، وتوصلتم بانتفائها عنه إلى كونه متكلماً فيما لم يزل، إنّما هذان المعقولان المتعلّقان بالجارحة التي يستعمل في الكلام في الشاهد؟

فإن قالوا بذلك، قيل لهم: وكيف يدلّ انتفاء هذين على إثبات الكلام المخالف لأجناس الأصوات عندكم، ومن شأن انتفاء هذين الراجعين إلى الجارحة أن يدلّ على إثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت، فلا بدّ من أن يدّعوا أنّ الخرس والسكوت مخالفان

لهذين المعقولين المتعلّقين بالجارحة، فحينئذٍ يقال لهم: ومن أين لكم انتفاءهما عنه تعالى فيما لم يزل، وإلا كان عليهما أو على أحدهما، وإلا اجتماع مع كونه متكلماً؛ لأنّهم لا طريق لهم إلى إثباتهما ضدّين للكلام، كما يثبت مضادّة الخرس المعقول للكلام المعقول!

فإن قالوا: لو كان عليهما لكان على صفة نقصٍ.

قلنا: ما أنكرتم أنّ النقص إنّما يتعلّق بالخرس والسكوت المتعاقبين على اللسان، من حيث كان دلالة على الحدث والحاجة ونفي القدم، فأما ما يخالف ذلك وبيانه فمن أين أنّه نقصٌ؟

فإن قالوا: ثبوت كونه متكلماً الآن، يدلّ على أنّه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت والأخرس؛ لأنّه لو كان كذلك لكان ما أوجب كونه أخرس أو ساكناً، قديماً لوجوده مع ما لم يزل، والقديم يستحيل بطلانه.

قلنا: أليس قد ألزمتكم صحّة اجتماع الخرس والسكوت مع الكلام، إذا أبيتم ذلك كلّه مخالفاً للمعقول، فكيف يلزم على هذا الوجه عدم القديم، وذلك إنّما يلزم لو كان السكوت أو الخرس لا يصحّ اجتماعه مع الكلام، وقد بيّنا أنّ ذلك ممّا لا سبيل لكم إليه على مذاهبكم الفاسدة.

ثمّ من أين لكم أنّه الآن متكلم، وأنّ له كلاماً، مع قولكم إنّ الكلام يخالف الأصوات المعقولة، والذي ثبت له وعقلناه من الكلام هو هذا المسموع المُدرَك، وما هو بخلاف ذلك ممّا يدّعون له لم يثبت ولا كلام عليه.

ثمّ لو سلمنا أنّه الآن متكلم بما تدّعون من الكلام، لم يوجب ذلك ما ظننتموه؛ لأنّ القديم يلزمكم - على أصولكم الفاسدة - أن يكون ممّا يجوز العدم والبطلان عليه؛ لأنّ الأجناس كلّها عندهم على ما هي عليه لأنفسها، كالسواد والجوهر، ويخرج في العدم عندهم من الصفات التي يستحقّها لنفوسها.

وبعد، فإنّكم تُفسّرون الصفة النفسية بأنّها المستحقّة لا لعلّة، لا يمتنع أن يخرج الموصوف عنه، وإنّما يحيل خروج الموصوف عن النفسية من جعل فائدتها التمييز له

والتخصيص.

ويقال لهم: قد بنيتم شُبُهتكم هذه على أنّ الخرس والسكوت يضادّان الكلام، وذلك فاسد، وعلى أنّ الحي لا يخلو من أحد ما يتضادّ عليه، ولهذا حملتموه على العلم، وذلك أيضاً فاسد.

والذي يبيّن أنّ الخرس والسكوت لا يضادّان الكلام، أنّهما لو ضادّاه لما صحّ أن يجتمع كلّ واحد منهما معه، وقد علمنا صحّة ذلك، بأن يفعل الله تعالى في لسان الساكت أو الأخرس كلاماً.

وبعد، فإنّ السكوت والخرس مختلفان، ولا يجوز أن يضادّهما الكلام؛ لأنّ من شأن الشيء الواحد ألاّ ينتفي بمختلفين غير ضديّين.

وأيضاً: فمن حقّ كلّ شيء ضادّ شيئاً مُدْرَكاً، - وكانا يخصّان المحلّ، ويصيران كالهَيْئَة له - أن يكون أحدهما متى أدرك / ١١٨ / بحاسّة وجب إدراك الآخر بها، وقد علمنا أنّ الخرس والسكوت لا يُدركان جملةً، فضلاً عن أن يختصّ إدراكهما بالأدلة التي يُدرك بها الإدراك.

وليس لهم أن يقولوا: لو لم يضادّ الكلام، لصحّ أن يجتمع أو مع أحدهما. وذلك أنّا قد بيّنا صحّة اجتماعه معهما إذا كان من فعل الله تعالى، ويجوز أيضاً في أحدنا أن يكون متكلماً بما يفعله في الصدى، متولداً في حالٍ هو فيها ساكت، وكافٍ عن تحريك لسانه في أسباب الكلام.

وكذلك لو خلقت له آلتان للكلام، لم يمتنع أن يلحق إحداها آفةً ويتكلّم بالأخرى؛ لأنّ ذلك هو معنى الخرس، وإن جاز ألاّ يُطلق الاسم، كما أنّ ما يوجد في العين العوراء من الفساد معنى العمى، وإن كان لا يسمّى بذلك إلاّ حصوله في العينين معاً.

وبعد، فليس كلّ شيء امتنع اجتماعه مع غيره للتلّتضادّ؛ لأنّ السوادين المختصّين بمحملين يمتنع اجتماعهما في المحلّ الواحد لا للتلّتضادّ، وكذلك حياة زيد وعمرو وقدرتاها، وكذلك الصورتان المختصّان بوقتتين، يمتنع اجتماعهما في الوقت الواحد لا للتلّتضادّ.

والوجه في امتناع اجتماع الكلام من فعلنا مع الخرس أو السكوت بيّن، وهو غير

التضاد؛ لأنَّ أحدنا لا يفعل الكلام إلاَّ بآلةٍ، فإذا كان فيها آفة وفساد تعدَّر عليه فعل الكلام بها، والسكوت إذا كان معناه العدول عن استعمال جارحة الكلام في أسبابه، لم يصحَّ فيمن يتكلَّم بآلة أن يكون متكلماً في حالٍ هو فيها ساكت.

فأمَّا الكلام في أنَّ الحيَّ قد يخلو ممَّا يتضادُّ عليه، إذا سلَّمنا أنَّ بين الكلام وبين الخرس والسكوت تضاداً، فبيِّنُ أيضاً؛ لأنَّ أحدنا ليس بجاهل ولا ساه عمَّا لا يتناهى من المعلومات، ومع ذلك فليس هو عالماً بهما، وكثير من الأمور لا يخطر ببالنا فيخلو فيها من الاعتقادات كلِّها مع تضادِّها، وكثيرٌ أيضاً ممَّا يخطر ببالنا قد يخلو من مثل ذلك فيه، كعدد القطر والرمل وما أشبههما.^١

ثمَّ ما يلزم من اعتماد هذه الشبهة من المعارضات التي لا انفصال له منها ظاهر: فمفنها: إنَّ أحدنا متى انتفى عنه الخرس أو السكوت، إنَّما يجب أن يكون متكلماً بآلةٍ مخصوصة من لسان و فم. ألا ترى أنَّ من لم يكن في الشاهد متكلماً بآلةٍ من فمٍ ولسان، فلا بدَّ من أنَّ الفاعل منه دون المحلِّ والجملة؛ لأنَّه ليس خلاف ما يضاف إلى الفاعل لما يضاف إلى محلِّ أو جملةٍ، بأكثر من خلاف ما يضاف إلى الجملة لما يضاف إلى المحلِّ، وهذا كلُّه يبني من أنَّ اشتقاق القوم لم يجيء على منهاج واحد.

على أنَّ أهل اللغة قد سمَّوا اللسان مقولاً بلاشبهة، فليس يخلو هذا الاسم من أن يكون جرى عليه من حيث كان محللاً للقول، أو من حيث كان آلة يستعمل في القول.

فإن كان الأوَّل، فذلك يقتضي وجود اشتقاق المحلِّ من القول الحالِّ فيه، بخلاف ما ظنَّوه من اللفظ المضاف إلى الفاعل؛ لأنَّ المشتقَّ للفاعل من القول قائل.

وليس لهم أن يقولوا: مقول مأخوذ من لفظ «القول» لا من لفظ الكلام، ونحن إنَّما أوجبنا الاشتقاق من صفة الكلام؛ لأنَّها أخصُّ الأوصاف.

وذلك أنَّ القول من صفات الكلام، وإذا اشتقُّوا للمحلِّ منه، فقد اشتقُّوا له من بعض صفات الكلام؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّه ليس من عادتهم أن يشتقُّوا المحلِّ من جميع الأوصاف.

وكما أنَّ القول ليس بأخصُّ أوصاف قولنا^٢ وياء ونون وما أشبه الكلام، وكذلك قولنا: كلامٌ ليس من الصفات الخاصة، بل أخصُّ أوصافه قولنا: راء^٣ وياء ونون وما أشبه ذلك، كدخول المختلف فيه تحت قولنا: «كلام»، كدخوله تحت «القول»، وإن كانوا إنَّما سمَّوا

١. في الأصل: أشبهها.

٢ و ٣. في الأصل: راي.

اللسان مقولاً، من حيث استعمل في القول، فما رأيناهم اشتقوا لكل آلة استعملت في أمر من الأمور أسماء من ذلك الأمر. ألا ترى أنهم لم يفعلوا ذلك في آلات الكتابة والتجارة والضرب، وكثير ممّا لم نذكره.

وإذا جاز أن يختلف مذهبهم في هذا الباب، فيشتقوا لبعض الآلات ممّا استعملت فيه دون بعض، فألا جاز أن يشتقوا لبعض المحالّ ممّا وجد فيه دون بعض، وهذا ممّا لا فصل فيه؟

ثمّ يقال لهم: كيف يجوز أن يكون قولهم: «متكلّم» من الأوصاف المشتقة لمحلّ الكلام، وهذا الوصف بعينه هو الذي اشتقوه لفاعل الكلام، ولم نجد لهم في موضع من المواضع جعلوا الوصف المشتق للفاعل والمحلّ واحداً! فإن قالوا: إنّما جاز ذلك؛ لأنّ محلّ الكلام هو الذي يُنسب إليه الكلام على سبيل الفعلية.

قلنا: هذا باطل؛ لأنّ الله تعالى لو فعل كلاماً ما عندكم في بعض المحالّ، لكان الموصوف بأنّه متكلّم على مذاهبكم هو المحلّ، وإن كان الفاعل له هو الله تعالى. ثمّ محلّ الحركة من أحدنا عندكم هو الفاعل للحركة أو المكتسب لها، ومع هذا فلم يصفه أهل اللغة من حلول الحركة فيه بالوصف الذي يصفون به الفاعل؛ لأنّهم قالوا: متحرّك للمحلّ ومحرّك للفاعل.

ثمّ يقال له: أليس كلام أحدنا يوجد في المحالّ، ولا يشتقون للمحلّ منه متكلّم؛ لأنّه من فاحش الخطأ والهفوات، أو الصدى بأنّه متكلّم وأمر وناه، ومن نسب ذلك إلى أهل اللغة، كمن نسب إليهم تسمية الإنسان بالبهيمة والبهيمة بالإنسان، وإنّما جاز ألا يصفوا محلّ كلام أحدنا بأنّه متكلّم، جاز ذلك في محلّ كلامه تعالى وسقطت شبهتهم.

فإن قالوا: كلامنا هو الموجود في النفس، لا المسموع الذي هو من قبيل الصوت. قلنا: وإن كان كذلك، أليس لا بدّ له من محلّ في نواحي القلب، ومحلّه لا يوصف بأنّه متكلّم؛ لأنّ فساد ذلك في اللغة وعرفها، كفساد وصف اللسان بأنّه متكلّم! فإن قالوا: هم وإن لم يصفوا المحلّ بأنّه متكلّم، فقد وصفوا ما ذلك المحلّ بعضه من

جملة الحيّ بأنها متكلمة بذلك الكلام، وهذا لا يتأتى في الكلام الذي يفعله الله تعالى؟ قلنا: هذا أولاً يبطل قولكم لا بدّ من اشتقاق المحلّ.

ثمّ إنهم إنّما وصفوا من ذلك المحلّ بعضه بأنه متكلمٌ، من حيث فعله و وقع بحسب قصوده وأحواله، كما وصفوا بأنه متحرّك^١ إذا وقعت الحركة في بعضه مطابقة لأحواله، وهذا يقتضي أنّ الموصوف بأنه متكلم فاعل للحركة، ويقتضي أنّ كلام الله تعالى إذا وُجد في بعض المحالّ فهو تعالى المتكلم به، كما أنّ الحركة التي نفعلها في بعض الذوات هو الموصوف بأنه المحرّك بها.

ومما قيل على هذه الطريقة: إنّ السبب في أنّ العرب لم يشتقوا المحلّ ممّا يحلّه إذا كان المحلّ.....^٢ مُدْرَكاً عند إدراك الحالّ فيه، ولما كان الصوت يُدرك بالسمع من غير إدراك محلّه، ويعلم من إدراك محلّه، ويُعلم من غير إدراك محلّه، ويُعلم من غير أن يشعر بمحلّه، جرى مجرى الرائحة التي تدرك من غير تميّز محلّها، وفارق الألوان التي تدرك محالّها بإدراكها، فلهذا لم يشتقوا المحلّ الرائحة واشتقوا المحلّ السواد.

ويمكن أن يقولوا: على هذا إنهم قد اشتقوا محلّ الرائحة مريح، وهذا الوصف وإن وصف به مُدْرِك الرائحة و واجدها؛ لأنهم يقولون: أراح وراح إذا وجد الريح، فقد وصفوا أيضاً محلّ الرائحة بذلك، فقالوا: أراح الشيء / ١١٩ / إذا تَنَنَ، وأروح أيضاً على الأصل، إلّا أنّ الكلام لازمٌ لهم على محالّ؛ لأنهم لم يشتقوا المحلّ الرائحة الطيبة وصفاتها؛ لأنهم لا يقولون أراح الشيء فهو مريح إلّا في محلّ الرائحة المكروهة، وكذلك أيضاً لم يشتقوا محلّ الرائحة في الأصل وصفاً؛ لأنهم لا يكادون يقولون: أراح الشيء، إلّا فيما تغيّرت حاله إلى ذلك بعد أن لم يكن عليه.

ومما نوقضوا به على هذه الطريقة أن قيل لهم: ما وجدناهم اشتقوا محلّ النعمة والتفضّل والإحسان واللطف وصفاً، وكذلك محلّ الصوت ومحلّ الكتابة، وإذا جاز ذلك فيما ذكرناه، جاز في محلّ الكلام مثله؟

ولهم أن يقولوا: إنّ التفضّل والإحسان والنعمة واللطف، قد اشتقوا منه للمحلّ وصفاً، وإن لم يكن ذلك الوصف مأخوذاً من هذه الألفاظ. ألا ترى أنّ النعمة أو اللطف إذا كان

٢. كلمة غير مقرونة في الأصل.

١. في الأصل: محرّك.

حركة وسكوناً أو لذة أو ألماً، فقد اشتقوا للمحلّ منه، فذلك أجمع لا يخلو من وصف مشتقّ، وليس يجب أن يشتقّ للمحلّ من كلّ أوصاف الحال ولا شيء أشترتم إليه، ألا ويشتقّ للمحلّ من بعض أوصافه وإن لم يشتقّ من وصف آخر، والكلام لم يشتقوا للمحلّ منه وصفاً إلا قولهم: متكلّم، ولهم أن يقولوا في الكتابة: إنهم وإن لم يشتقوا للمحلّ من لفظ الكتابة، فقد اشتقوا له من كونها اجتماعاً وبالقاء، إلا أنّ هذا الشعب لا يمكن أن يدخل في الصوت؛ لأنهم لم يشتقوا للمحلّ من شيء من أحواله وصفاً، وكلّ هذا واضح.

الكلام على الشبهة الثالثة، يقال لهم: ليس الله تعالى على الحقيقة في القرآن، وإنما فيه اسمه الذي يكتب ويُقرأ ويُجزأ ويتبعّض، ويدخله الإعراب بالحركات، والذي يُستحقّ على تلاوته الثواب، ويُدرّك بالأوّل، ويُعدم في الثاني من حال وجوده، ويمنع منه الخرس والسكوت، ويدخل في مقدور العباد.

وهذه الصفات وكلّ واحدة منها لا يليق بالله تعالى على الحقيقة، ولا يجوز عليه، وكذلك صفاته تعالى من نحو كونه قادراً عالماً حياً قديماً لا يليق بهذه الحروف، ولا يجوز عليها، وكيف يكون الاسم هو المسمّى، وأسمائه تعالى كثيرة مختلفة باختلاف اللغات، فكيف يكون هي ذاته، وهو واحد غير متغاير ولا مختلف!

ولو صحّ في أسمائه أن تكون هي، [و] لو صحّ ذلك في أسماء غيره من المسمّيات، ولو جب أن تنفي حدوث القرآن، من حيث اشتمل على أسماء الله تعالى، وهو قديم، لوجب أن تنفي قدمه وثبت حدوثه؛ لاشتماله على أسماء المحدثات المخلوقات من السماء والأرض والخيل والبغال والحمير، وهذا أوضح فساداً من أن يطنب فيه.

الكلام على الشبهة الرابعة، يقال لهم: معنى قوله «أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^١ أوضح من أن يخفى على من له أدنى معرفة باللّغة العربية؛ لأنّ ذلك إنّما هو كناية عن تكوينه الأشياء بغير معاناة ولا تعب، وأنّ الذي يريد أن يفعله يتعجّل ولا يتعذّر، ولهذا يقولون فيمن يتأتّى مراداته من غير إبطاء: «فلانٌ يقول للشيء: كن فيكون»، وإذا أراد أحدهم أن يخبر عن دخول المشقّة عليه في الأفعال قال: «لستُ ممّن يقول للشيء: كن فيكون»، وعلى هذا يقولون: «ما كان إلاّ كلا ولا حتى جرى كذا وكذا» إنّما يعنون السرعة لا غير، ويقولون

أحدهم: «قلتُ برأسي كذا» و«قال الفرس فركض» و«قالت السماء فهطلت» ولا قول هناك يخبرون به، وإنما أرادوا المذهب الذي ذكرناه، وقال الله تعالى مُخْبِرًا عن السماء والأرض: «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^١ وإنما أرادوا سرعة التأتّي.
وقال أبو النجم^٢:

قَد قَالَتِ الْأَنْسَاعُ^٣ لِلْبَطْنِ الْحَقِّ قَدَمًا، وَفَاصَتْ كَالْفَتِيْقِ لِمُحْنِقِ^٤
ولا قول هناك يُخبر عنه، وإنما أراد أن البطن^٥ لحق بالظهر.

ومما استشهد به على أن العرب تذكر القول ولا تريد به النطق المعقول - وإن كان غير مشتبّه كما^٦ تأولنا عليه الآية في معناه - قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني^٧

وقال الآخر:

وقالت العينان سَمْعًا وطاعةً وَحُدْرَتَا كَالدَّرِ لِمَا...^٨

وليس لأحد أن يقول: هذا كله تجوُّز من القوم وتوسّع، والآية على ظاهرها؛ لأنّ القول وإن كان في لغتهم عبارة عن الكلام المعقول، فإنّهم إذا استعملوه في مثل هذا الموضع كان حقيقة في المعنى الذي ذكرناه، ولم يكن مجازاً بل خُلفاً من الكلام لو أريد به القول الذي هو الكلام. ألا ترى أنّ الأسبق إلى فهم من خاطبوه بما حكيناه عن قولهم: «فلان يقول للشيء: كن فيكون» و«قلتُ، فدخلتُ» وما أشبه ذلك، ما ذكرناه من المعنى دون غيره، والأسبق إلى الفهم هو الحقيقة، وقد بيّن من سبق إلى الكلام على هذه الشبهة، أنّ الآية دالّة على حدوث الكلام من وجوه:

منها: إنّّه تعالى علّق القول بالإرادة، وأدخل على كونه مريداً لفظة «إذ»، وهي

١. سورة فصلت: ١١. ٢. في لسان العرب مادة (حَقَن): أبو الهيثم.

٣. في الأصل: العينان.

٤. تفسير البيان: ١ / ٤٣١، تفسير مجمع البيان ١: ٣٦٨.

٥. راجع لسان العرب مادة (حَقَن) وروايته: (قد قالت...) يصف الشاعر في هذا البيت ناقةً أتضاهي السير، الأنساع جمع نسع (بكسر النون وسكون السين) وهو السير، لحق البطن: ضم، أض: صار ورجع، الفتيق: الجمل الفحل، المُحْنِق: الضامر

القاليل اللحم. ٥. في الأصل: النطق. ٦. في الأصل: لما.

٧. لم نعر على قائمة في المصادر المتاحة بأيدينا.

٨. لم نعر على قائمة في المصادر المتاحة بأيدينا.

للاستقبال لا محالة، وإذا كانت الإرادة مستقبلية، فما علقه بها يجب أن يكون مستقبلاً، وكل مستقبل مُحدّث غير قديم.

ومنها: إنه تعالى أدخل على القول لفظة «أن» الدالة على الاستقبال، وهذا يقتضي حدوث القول.

ومنها: إن لفظة «يقول» من غير دخول «أن» عليها، يقتضي على موجب اللسان الاستقبال أو الحال، وكلا الأمرين يوجب حدوث القول؛ لأن القديم سابق لكل حال.

ومنها: إنه علق وجود المكونات بوجود لفظة «كن» على وجه يقتضي نفي التراخي وثبوت التعقيب، فقال: «أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^١ والفاء عندهم للتعقيب، وهذا يقتضي حدوث القول بحدوث ما يتعقبه؛ ولأن القديم يجب أن يكون سابقاً للحوادث بما يتقدّر بقدر ما لا ينتهي عن الأوقات.

ومما قيل لهم على هذه الشبهة: إن الدّوات المحدثات لو كانت موجبة عن لفظة «كن»، لوجب قدّم جميع الحوادث؛ لأنّ الموجب إذا صحّ اجتماعه من الموجب، ووجد معه ولم يتراخى عنه، وإنّما تراخي العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، وكذلك ما يولّده الاعتماد إنّما يتراخى عنه؛ لأنّ من شرط أن يولّده في جهته وجهة^٢ ما يلي المحاذاة التي هو فيها، فلا يجوز على هذا أن يولّد الكون لمحلّه في مكانه؛ لأنّه يقتضي أن يكون ولّد لا في جهته، ولا يجوز أن يولّد الكون له في المكان الثاني في حال وجوده؛ لأنّه يقتضي كون الجسم في المكانين في وقت واحد.

وهذا كلّ مرتفع في إيجاب /١٢٥/ «كن» للمحدثات، لجواز اجتماعهما مع ما يوجبه، والأزموهم حاجة القديم تعالى في الإيجاد إلى هذه اللفظة، وأن نكون نحن أيضاً فيما نوجده نحتاج إليها؛ لأنّ ما يحتاج هو تعالى إليه نحن بالحاجة إليه أولى؛ لأنّه تعالى قد يستغني من أشياء كثيرة نحتاج إليها نحن في الأفعال.

الكلام على الشبهة الخامسة يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون معنى الأمر غير ما ظننتم من الكلام المخصوص، وأن يكون فائدة الكلام له تعالى أن يخلق ويفعل ما يشاء من غير اعتراض ولا منازعة، كما يقال في أحدنا إذا كان قادراً قاهراً لا يعارض ولا يُنازع: «فلان

٢. في الأصل: جهته.

١. سورة يس: ٨٢.

الأمر»، ولا تقصد بذلك إلى أن له كلاماً.

وبعد، فقد يُفرد الشيء بالذكر عن الجملة الواقعة عليه وعلى غيره تفخيماً وتعظيماً، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾^٢، فأفردهما عن الملائكة لهذا الوجه، فما المانع من أن يفرد الأمر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لعظيم شأنه وجلالة قدره؟ ويلزمهم على هذه الشبهة أن الإحسان ليس بعدل، وإيتاء ذي القربى ليس من العدل والإحسان؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾^٣ ففصل بين الجميع.

وقد يقول أحدهنا: إن الله تعالى يأمر بالقول والعمل، والإيمان قولٌ وعمل، وإن كان القول داخلياً في جملة العمل، وإنما أفرد لبعض الأغراض، وقال الله تعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾^٤ وهذا العطف والفصل - على ما اعتمده - يقتضي أن كلام الله غير الله، ويوجب أن لا يشتركا في القدم؛ لأنه إذا جاز مع هذا العطف أن يشتركا في القدم ولا يتغايرا، جاز أن يكون الخلق والأمر يشتركان في الحدوث ولا يتغايران مع الفصل في اللفظ بينهما، فأما قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾^٥ فليس في وصف الإنسان بأنه مخلوق، نفي الخلق [عن] غيره، إلا من جهة دليل الخطاب المعلوم فساده وضعف التعلّق به.

وبعد، فتعلّم القرآن دليلٌ على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يمكن تعلّمه ولا تعليمه. الكلام على الشبهة السادسة يقال لهم: ما تريدون بقولكم: «إنّ كون المتكلّم متكلماً ممّا يختصّ الحيّ»، أتريدون أنّ الكلام مما يوجب له حالاً كالعلم والقدرة، أم تريدون بقولهم إنّه مضاف إلى الحيّ على سبيل الفعلية؟

فإن أردتم الأول، فذلك محال؛ لأنّا قد دللنا فيما مضى على أنّ الكلام لا يوجب حالاً للمتكلّم، وأنّ المتكلّم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التي تضاف إلى الفاعل.

وإن أردتم الثاني، فكيف يوصف بذلك فيما لم يزل؟

وبعد، فليس كلّ ما لا تنقص فيه، أو كان ممّا يقتضي المدح للموصوف، يصحّ أن يوصف

١. في الأصل: + وكتبه.

٢. سورة البقرة: ٩٨.

٣. سورة الرحمن: ٣ - ٢.

٤. سورة الأعراف: ١٥٨.

٥. سورة النحل: ٩٠.

القديم تعالى به فيما لم يزل. ألا ترى أن كونه محسناً ومتفضلاً يقتضي المدح ولا نقص فيه، ولم يوصف فيما لم يزل من حيث يقتضي الفعلية؟
ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الصفات التي تقتضي المدح ولا نقص فيها على ضربين:

فصرب: يوصف به فيما لم يزل، من حيث استحققه لذاته، ككونه قادراً عالمًا.
والضرب الآخر: مبني على الفعل، فلا بدّ يصحّ وصفه بذلك فيما لم يزل، ككونه محسناً منعماً متكلماً، وهذا بين لمن اتّصف بنفسه.

فصل

في الحكاية والمحكي

اعلم أن أبا الهذيل^١ وأبا عليّ من أعلامنا، كانا يذهبان إلى أن الحكاية هي المحكي، وأن التالي للقرآن يُسمع منه كلام الله على الحقيقة، وأن الكلام يصحّ عليه البقاء، ويجوز وجوده في الحالة الواحدة، وهذا واضح.

فصل

في وصف القرآن بأنه مخلوق

اعلم أن الصحيح في فائدة وصف الشيء بأنه مخلوق، أنه حدّث من فاعله مقدراً، وهو مذهب أبي عليّ، وكان أبو هاشم يذهب إلى أن هذا الوصف مشتقّ من الخلق وهو التقدير، وعنده أن التقدير والخلق جميعاً هما الإرادة، وأن الخالق قد يكون خالقاً لفعل غيره، وقد يشترك الإتيان في تقدير الشيء، فيكونان عنده خالقين له.
وكلّ هذا لا يليق بالمذهب الذي قدّمناه.

وامتنع أبو هاشم من وصف المعدوم بأنه مخلوق، وإن كان مراداً؛ لأنه جعل الإرادة إذا تعلّقت بالموجود سميت خلقاً، وإذا تعلّقت بالمعدوم لا تستحقّ هذه التسمية، كما نقله

١. هو محمّد بن الهذيل بن عبد الله العلاف، ولد سنة ٤ - ١٣٥ هـ بالبصرة، ثمّ هاجر إلى بغداد وانضمّ إلى مدرسة واصل بن عطاء، وارتقى إلى أن صار من رؤوس المعتزلة وأركانها، وبعد راند التأليف في علم الكلام عند المعتزلة ومنها انتشرت آرائه في كتب المتكلمين، توفي سنة ٢٢٤ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ هـ.

في العزم: أن الإرادة لاتسمى عزمًا إلا متى كان مرادها معدوماً، ومع وجود المراد لاتسمى بذلك.

وقد ذهب أحد شيوخ أصحاب أبي هاشم إلى أن الخلق التقدير، والتقدير هو الفكر والنظر في حال الأمر المقذور، ووافق أبا هاشم على أن المخلوق مشتق من الخلق. قال: ولو عرّف الشرع لم أصف الله تعالى بأنه خالق لشيء من أفعاله؛ لأنّ المعنى الذي يقتضيه اللغة في هذه اللفظة لا يجوز عليه.

والذي يدلّ على صحّة المذهب الذي اخترناه: إنّنا وجدنا أهل اللغة متى وجدوا [أو] الفعل مقدراً، وصفوه بأنه مخلوق، ولهذا وصفوا الإنسان والسموات والأرض بذلك، ومتى لم يقع مقدراً لم يصفوه بذلك، كأفعال السّاهي والنائم، وكلّ هذا من غير أن يخطر ببال الواضعين بذلك إرادة ولا فكر أو لا رويّة، كما أنّهم يصفون مَنْ فَعَلَ المحكم من الفعل بأنّه عالم، من غير أن يخطر ببالهم علم به كان عالماً، وكما أنّنا نمتنع من كون الوصف بأنّه عالم مشتقاً من العلم، وإن كان العالم ممّا لا يكون كذلك إلا مع وجود العلم، فكذلك يجب أن يمتنع من مثل ذلك في المخلوق، وإن كان الخالق لا بدّ أن يكون قاصداً ومريداً، وبعض المريدين قد يكون مفكراً.

واعتلّ أبو هاشم لقوله بأنّ الشاعر في قوله:

ولأنت تغري ما خلقت، وبعـ ض القوم يخلقُ ثمّ لا تغري^١

أثبتته خالقاً ونفى كونه قاطعاً، فوجب أن يكون الخلق غير الغري الذي هو القطع، وأنّ الخلق هو قصده إلى القطع، فلذلك مدح في صدر البيت من يفعل ما يعزم عليه، زارياً على من يغرم ولا يفعل.

وهذا الذي احتجّ به لا حجة فيه؛ لأنّ قولهم: «خلقت الأديم» أي خلقت تخطيطه والرسوم التي تفعل فيه، ليدلّ على ما يصنع منه من الآلات، وقد يفعل ذلك ولا يكون قاطعاً له، فخلق الأديم على قولنا وقوله غير قطعه وفريه، وإنّما يصحّ ذلك ما ذكره، لو لم يكن هناك فعل واقع بحسب الحاجة الداعية سوى القطع، ثمّ نفى كونه قاطعاً مع إثباته خالقاً، فأما والأمر على ما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره.

١. تفسير الشيبان ٦: ٣٦٩ و٧: ٣٥٤، وهذا البيت لزهير راجع ديوانه: ٢٩.

والذي يبيِّن صحَّة ما اعتمدها أنهم لا يُسمَّون من فكَّر في قطع الأديم وأراد قطعه، وهو غائب عنه أو حاضر من غير أن يماسه ويمدده ويرسم عليه الخطوط والرسوم خالقاً، فإذا فعل ما ذكرناه سُمي خالقاً. ألا ترى إلى قول الشاعر:

ولا ينطُّ بأيدي الخالفين ولا أيدي الخوالق إلاَّ جيِّد الأدم^١

وإنما يأت بأيديهم إذا باشروه ومددوه، ورسما عليه الرِّسوم، وقوله: «خلقتُ الأديم» مجازاً، وفيه حذف والمراد خلقت تقديره /١٢١/.

وإذا صحَّت الجملة التي قدَّمناها، فقد كان القياس يقتضي - لولا ضربٌ من التعارف وسببته - أن يُسمَى القرآن، وكلُّ كلام وقع مقدرًا مقصوداً به إلى وجه من وجوه الحكمة، بأنه مخلوقٌ، ولكنهم تعارفوا لفظة «الخلق» و«الاختلاق»^٢ في الكلام إذا كان كذباً مضافاً إلى غير قائله، ولهذا يقولون فيمن كذب أنه: «خلق»، و«اختلق»، و«خرق» و«إخترع» وافتعل، كلٌّ ذلك بمعنى ذلك واحد، وفي التنزيل: ﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بُنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^٣، ويقولون في القصيدة: إنها مخلوقة متى أضيفت إلى غير قائلها، لأنَّ إضافتها إلى غير قائلها كذب، وإن كانت هي في نفسها تتضمن الصدق؛ لأنهم راعوا في هذه اللفظة - إذا استعملوها في الكلام - معنى الكذب.

وقد نصَّ صاحب كتاب العين وصاحب الجهمرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة.

وقال الله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾^٤ و﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾^٥ و﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقٌ أَوَّلِينَ﴾^٦ وهذه الجملة تمنع من إجراء لفظ «الخلق» على القرآن، لثلايوهم أنه كذب، أو مضاف إلى غير قائله.

ومما يوضح عن صحَّة ما قلناه، إنه لا يمكن أحد أن يحكي عن ناطقٍ باللُّغة العربية في شعرٍ أو نثرٍ أنه استعمل لفظة «مخلوق» في الكلام، إلاَّ على معنى الكذب أو الإضافة إلى غير قائله، وقد روي عن أمير المؤمنين - عليه السلام - لما أنكر الخوارج التحكيم، أنه قال لهم:

١. تفسير البيان ٦: ٢٤٩. ٢. في الأصل: الاختلاف.

٣. سورة الأنعام: ١٠٥.

٤. سورة العنكبوت: ١٧. ٥. سورة ص: ٧.

٦. سورة الشعراء: ١٣٧.

«أما والله ما حكمت مخلوقاً، ولكنني حكمت كتاب الله تعالى»^١.

وقد علمنا أنه - عليه السلام - لم يثبت الحدث، ولا أن فاعله فعله مقدرًا، لكنّه منع من إطلاق هذه اللفظة عليه للمعنى الذي ذكرناه.

وقد روي عن جماعة من الأئمة من آل الرسول - عليهم السلام - في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه، ويمنع من إطلاق هذه الجملة في القرآن.

وهذه الأخبار وإن أمكن أن يقال في كلّ خبر منها بعينه أنه خبرٌ واحد^٢، فلجملتها قوّة وتأثير ممّا يقتضي قوّة الظنّ، وإن لم يفضي إلى العلم واليقين؛ لجواز أن نعمته في هذا الموضوع، مضافاً إلى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذه اللفظة.

فإن قيل: فيقولون: إنّ لفظة «مخلوق» و«مخلوق» ممّا وضع في الأصل لإفادة التقدير فيما ليس بكلام، وفي الكلام كونه كذباً أو ممّا وضع للتقدير في كلّ شيء، ثمّ اختصّ بالاستعمال والعرف بما ليس بكلام وتغيّرت فائدته.

قلنا: كلّ واحد من الأمرين جائزٌ عندنا، وليس ندرى أيّ الوجهين هو الواقع، والغرض أن يصحّ هذه اللفظة، إبان لا يستعمل في الكلام مطلقاً على ما يستعمل في غيره، وأنها في الكلام يفيد معنى مخصوصاً، وهو الذي ذكرناه، وهل الوضع إقتضى ذلك أو العرف غيره، ممّا لا يعلم ولا يجب أن يعلم!

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧/١٣.

٢. مذهب الشريف المرتضى رحمته الله في الخبر الواحد عدم اعتباره وحجيّته، وأنه لا يمكن الاعتماد على أخبار الآحاد في إثبات متعلقاتها، واستدلّ على ذلك في كتابه عن أصول الفقه المسمّى بالذريعة إلى أصول الشريعة فراجع.

باب

الكلام في المخلوق

اختلف الناس في الأفعال التي تظهر من العباد، كالقيام والنعوذ والنصرف: فقال قوم: إنّ تلك أجمع أفعال العباد، وحادثة من جهتهم، لا فاعل لها ولا مُخْدِث سواهم، وهذا قول جميع طوائف أهل العدل من المعتزلة وغيرهم. وقال جُهم^١ وأصحابه: هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى، وهو المتفرد بفعلها، وإن نُسبت إلى العباد على سبيل المجاز، وما قولهم: «نام فلان» إلا كقولهم: «طال وسمن».

وقال ضرار بن عمرو^٢، وحفص القردي^٣ والنجاشي^٤ ومن وافقهم: إنّ الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال والفاعل لها، والعباد أيضاً فاعلون لها على الحقيقة دون المجاز، فكأنهم أثبتوا فعلاً واحداً من فاعلين، وسمّوا أحدهما خالقاً والآخر مكتسباً.

وقال الأشعري^٥ متأخراً: إنّ الله تعالى هو الفاعل لهذه الأفعال التي تظهر من العباد،

١. هو جُهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، رأس الجهميّة، أظهر بدعته بترمز، - من بلاد ماوراء النهر - وقتله سالم بن أخوز المازني بمرور في آخر ملك بني أميّة.
٢. هو ضرار بن عمرو، من أعلام المتكلمين، كان تلميذاً لواصل بن عطاء، ثم انصرف عنه وأسس مذهباً سُمي بالضراريّة، وكان لا يزال حياً سنة ١٨٥هـ.
٣. في الأصل: المنفرد الفرد أو الفرد، كان من المتقدمين في علم الكلام، يُكنى أبا عمرو وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع من أبي الهذيل العلاف وكانت له مناظرات معه. يقال: إنّه كان أوّل أمره معتزلياً وقال بخلق القرآن ثم صار من المجبّرة. ٤. في الأصل: المنفرد.
٥. هو الحسين بن محمد النجاشي من أعيان المعتزلة وأعلامهم، وإن اختلف معهم في مسائل، مات في حدود سنة ٢٣٥هـ وله أتباع يسمّون بالنجاشيّة.
٦. هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن موسى الأشعري، إليه تنسب الأشعريّة كان في بداية أمره معتزلياً ومشاركاً

والعباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنهم مكتسبون، فإن قيل: فاعلون فعلى وجه المجاز.

وحكي عن صالح^١ فيه: مع قوله بالعدل، أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، على معنى أنه خلق أسمائها لا على أنه أحدث ذواتها.

وهذا من صالح خلاف في عبارة، وغير لاحق بما تقدّم، ونحن ندلّ على الصحيح ونبيّن فساد الفاسد، وترتبه في فصوله بمشيئة الله وعونه على الحقيقة.

فصل

في الدلالة على أن العباد، الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف

قد دللنا في باب إثبات المحدث من هذا الكتاب، أن وجوب وقوع تصرفنا مع السلامة وارتفاع الموانع، بحسب أحوالنا من قصد وداع وغير ذلك، ووجوب انتفائها بحسب من كراهية وصارفي، دالّ على أنها حادثة بنا ومن جهتنا، وأنها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها إثباتاً ونفيّاً واقفاً على أحوال غيرنا، وبسطنا الكلام في هذه الطريقة، ويسرناه، ورددنا ما يحتملها من الزيادات، وأجبنا عمّا به يعترض عليها من الشبهات، وأجبنا عن سؤال من يعترض بأن يقول:

جوزوا أن يكون الله تعالى هو الذي فعل فيكم هذه الأفعال، تابعة للقصد التي هي أيضاً من فعله، وجعل العادة مستمرة بذلك.

فإن قلنا: إن هذا سؤال فاسد من جهة أنه لا يصحّ إلا بعد صحّة ما يعترض به عليه، وفي صحّة ذلك إبطال السؤال نفسه.

→

في حلفاتهم بالبصرة ثم اختلف معهم وانخلع عن مذهب الاعتزال وأسس المذهب الأشعري في الأصول ويتبع مذهبه في الأصول أغلب المذاهب السنية له تصانيف، أشهرها كتاب (مقالات الإسلاميين). مات سنة ٣٣٥هـ.

١. هو صالح بن عمر الصالحي، وإليه ينسب مذهب الصالحية، وقد نسب إلى مذهبه أنه جمع فيه بين القدر والإرجاء، وأنه كان يوافق ما ذهب إليه محمد بن شبيب، وأبو شمر، وغيلان ومن في طبقتهم من المرجئة.

٢. في الأصل: ردنا.

ومعنى هذه الجملة، أنه لا سبيل إلى إثبات القديم تعالى بصفاته، إلا بعد أن نثبت تعلق تصرفنا به^١، وأن حدوثه من جهته، وأنه إنما احتاج إلينا في حدوثه ليبنى على ذلك حاجة كلِّ مُحدِّثٍ إلى مُحدِّث، فلا يصحّ ما ذكرناه أن يعترض على حاجة التصرف في حدوثه إلينا بما يتضمّن إثبات القديم، الذي لولا علمنا بالحكم الذي هو حاجة التصرف إلينا، وعلته التي تقدّم بيانها لها لم يثبت القديم، ولا كان إلى إثباته بصفاته طريقاً.

وأجبنا عن سؤال من يقول: جوزوا أن يكون ذلك من فعل فاعل فيكم، له الصفات التي أثبتتموها بالدليل للقديم؟

فإنّ ذلك يجوز قبل القطع بجوابين:

أحدهما: إنّ معنى الفعلية لا بدّ من أن يكون معقولاً قبل الإضافة إلى فاعل دون فاعل، وليس يعقل من معنى الفعل إلاّ وجوب وقوعه بحسب أحوال من قيل: إنّه فعل له، وإذا كانت هذه الحقيقة حاصلة له معنى^٢، بطل التجويز الذي عورضنا به، واستحال أن يسنده إلى غيرنا، وينسب^٣ إليه على جهة الفعلية التي لا معنى لها سوى ما عقلناه!

والجواب الآخر: إنّ وجوب وقوع هذه التصرف بحسب أحوالنا، يمنع من تجويز كونه فعلاً لغيرنا فينا؛ لأنّه لو كان فعلاً لغيرنا لكان وقوعه تابعاً لأحوال ذلك الغير، فكان لا يمتنع إيقاعه للفعل مع ثبوت صادفنا، والأيوّقه مع قوّة دواعينا وبواعثنا؛ لأنّ أحوالنا ليست شروطاً في إيجاد ذلك الفعل ما يقدر عليه من أفعاله.

وإذ كُنّا قد بيّنا وجوب وقوع التصرف وبقائه بحسب أحوالنا، بطل هذا التجويز، وجرى مجرى من علّق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار، وكذلك سائر الواجبات.

طريقة أخرى: ليس يعقل من معنى الفعلية وحقيقة الفعل، إضافة الفعل إلى الفاعل، إلاّ ما عقلناه لهذا التصرف معنأً، فإثباته فعلاً لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول. وربما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة أخرى وهي أن يقال:

قد ثبت من تعلق /١٢٢/ هذا التصرف بنا، ووجوب حدوثه بحسب أحوالنا، ما لو كان

٣. الكلمة في الأصل غير مقروءة.

٢. في الأصل: معنا.

١. في الأصل: بنا.

فعلاً لنا لم نرد على ذلك، فلا يجوز تعليقه لغيرنا، ولا بدّ من إثباته حادثاً بنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة الفعل غير ما ادّعيتموه من وقوعه بحسب قصد من قيل: إنّه فعليٌّ وأحواله، بل فائدة الفعل هي أن يصدر حدوث الذات عن حاله لذات^١ أخرى، والفاعل هو من له حالة عنها حدث الفعل؟

قلنا: هذا الكلام متى حقّق رجوع إلى معنى ما ذكرناه؛ لأننا لا نعقل من حدوث الذات^٢ عن حالة لذات أخرى، إلّا ما ذكرناه من التعلّق المخصوص، وأنّ أحوال تلك الذات متى تكاملت وجب حدوث هذه الذات، وتبع حدوثها ما تلك الذات عليه من قصدٍ وداعٍ، ولا اعتبار بتغيير العبارات في هذا الباب.

فإن قيل: أليس قدح الشيوخ قديماً الفاعل بأنّه من وُجد مقدوره، والفعل بأنّه ما وُجد بعد أن كان مقدوراً؟

قلنا: هذا أيضاً متى تؤمّل حقّ التأمل عاد إلى ما ذكرناه، وإلّا لم يكن صحيحاً؛ لأننا إن أردنا بقولنا: إنّ الفاعل من وُجد مقدوره، إثباته مقدوراً له على سبيل التفصيل والتمييز لم يصحّ؛ لأننا لانعلمه قادراً عليه، ونعلمه مقدوراً له تفصيلاً إلّا بعد أن نعلمه فعلاً له. وإن أردنا بقولنا: قادرٌ عليه ومقدور له الجملة دون التفصيل، فهو المعنى الذي أشرنا إليه، وقلنا: إنّه التعلّق الذي لا بدّ من معرفته.

وإن لم يلحظ متى قلنا: من وُجد مقدوره وفي الفعل وُجد بعد أن كان مقدوراً^٣، التعلّق المخصوص الذي ذكرناه، وأنّ حدوث هذا الفعل يتبع أحوال من قلنا: إنّه فاعلٌ له، لم يكن هناك معنى يُعقل ولا يفهم.

فإن قيل: كيف يصحّ أن تكون الطريقة الأولى دلالة على موضع الخلاف كافية، وأنتم لمّا أجبتم عن الاعتراض عليه، اعتمدتم على ما هو دلالة بنفسه كافية، وهذا أنتم لمّا أجبتم عن الاعتراض يقتضي أن يكون غير دلالة في نفسها؟

قلنا: لو لم نعتد في جواب الاعتراض إلّا على ما جعلناه بانفراه دليلاً كافياً، لوجب ما

١. في الأصل: الذات. ٢. في الأصل: مندور.

ذكرت، لكننا قد ذكرنا جواباً آخر متى اعتمد كفى في سقوط الشبهة، ولا يمكن أن يكون بنفسه دليلاً في المسألة، وهو اعتبار الوجوب، وأن التصرف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب أحوالنا.

طريقة أخرى: ومما استدلل به على ذلك، أننا قد علمنا ضرورة حُسن ذمّ المسيء على فعله وفاعل القبيح إذا تكاملت شرائطه، وحُسن شكر المحسن على إحسانه، ومدح فاعل الواجب وما جرى مجراه، ولو لم تكن هذه الأفعال حادثة من جهتهم لما حُسن ذلك، ألا ترى أنه لا يحسن أن يُذمّ أحداً على خلقته وأفعال غيره، ولا بمدحه على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلاً له وحادثاً من جهته.

وليس يُطعن على هذه الطريقة بما يُعزى إلى أبي هاشم، من قدحه فيها بأن الذم والمدح يتبعان العلم بكون الفاعل فاعلاً، فلا يجوز أن يتوصل بالذم الذي هو فرع إلى العلم بأنه فاعل وهو الأصل.

وذلك أن الذي نحتاج إليه في العلم بحُسن المدح والذمّ، العلم بتعلّق الفعل على طريق الجملة بالفاعل، وأنه ممّا يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وأحواله، وهذا القدر لا يكفي في أنه فاعل على سبيل التفصيل، وأن حدوث الفعل به ومن جهته، فيجوز أن يتوصل باستحقاق الذمّ والمدح إلى ذلك الوجه الذي قدّمناه، فيقال: لولا أنه حادث من جهته لما استحقّ الذمّ والمدح عليه قياساً على أفعال غيره، وكيف يخفي على هذا الذي ذكرناه؟

ومعلوم أن العلم بحسن الذمّ والمدح حاصل في البداية، وهو من جملة ما يكمل به الفعل، وقبح الظلم الذي نقول: إن العلم به على سبيل الجملة ضروري لا معنى له إلا من أن من تعلّق به التعلّق المخصوص، يستحقّ الذمّ به، فلو كان العلم بالذمّ والمدح يتعلّقان بأن الفاعل فاعل على سبيل التفصيل، ومعلوم أن ذلك يُعلم باستدلال لم يكن ضرورياً على ما ذكرناه.

فصل

في أنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون حادثاً من وجهين،

ولا من قادرين، ولا عن قدرتين

أما الذي يدلّ على أنّ الفعل الواحد لا يحدث من وجهين، وأنّ الحدوث لا يتزايد، فهو ما ذكرنا طرفاً منه في باب التوحيد ونفي الثاني، وجملته:

إنّه لو جاز أن يُجعل للقادر الواحد أو القادران للذات الواحدة صفتين في الحدوث، لم يمتنع أن تفترق هاتان الصفتان للذات وتحصل واحدة بعد الأخرى، كما صحّ أن يجتمعا في الحال الواحدة، وهذا يؤدّي إلى صحّة إيجاد الموجود، وقد علمنا تعذّر ذلك واستحالته، وأنّ وجود الذات يحيل للقدرة عليها، كما كان عدمها محيلاً لتعلّق الإدراك بها، ولا شبهة في أنّ أحدنا يمتنع عليه إيجاد مقدور غيره.

وبعد، فلو صحّ إيجاد الموجود، لوجب - إذا حمل أحدنا جسماً ثقيلاً و وجد مشقّة [في] حمله ثمّ حمله ثانياً - على هذا القول، بأن أوجد من جملة ما كان أوجده بعينه، أن يجد من المشقّة ما وجد في الأوّل، ومعلوم خلاف ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يجد القادر منّا الفرق بين أن يفعل في الجسم الثقيل حمله من وجهين، وبين أن يفعل ذلك من وجهٍ واحد، وكان يجب أن يصحّ من غير هذا الفاعل الذي فعله من أحد الوجهين، أن يبطل فعله في الثاني، من حيث كان باقياً، وكلّ ذلك فاسد.

ومما يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ الذات لو حصلت لها في الوجود صفة بعد أخرى، لم يخل إذا حصلت على الصفة الثانية من أن يكون لها أحكام، لم يكن من قبل، أو لا يكن كذلك، وقد علمنا أنّه لا حكم معقول يحصل عند الصفة الثانية، إلّا وهو حاصل عند الأولى، فلم يبق إلّا أنّه لا حكم للصفة الثانية، وهذا يؤدّي إلى أنّه لا فرق بين ثبوتها وانتفائها.

ويدلّ أيضاً على ذلك: [إنّه] كان لا يمتنع أن يحدث الذات على أحد الوجهين دون الآخر؛ لأنّ وجهي الحدوث في صحة انفصالهما وحصول أحدهما دون الآخر كالفعلين؛ لأنّه لو كان انفصالهما مستحيلاً، لكان لكلّ واحد من الوجهين تعلّق بالآخر يقتضي

أن لا يفارقه، وهذا يؤدي إلى حاجة الذات في كونها على كل واحد من الوجهين إلى كونها على الوجه الآخر، وفساد ذلك ظاهر.

وإذا صح ما ذكرناه، من شأن ما يصح أن يحدث شيء [و] لم يحدث أن يبقى معدوماً؛ لأنه ليس مع العدم انتفاء^١ الحدوث، وهذا ينتهي إلى أن المحدوث الذات الواحدة في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس يجوز أن يجعل عاقلٌ بقائها معدومة موقوفاً على أن يحدث من الوجهين معاً؛ لأنه لا فرق بين هذا القائل وبين من جعل وجودها موقوفاً على حدوثها من الوجهين معاً. فإن قيل: قولكم: «معدومٌ من وجه مع أنه موجودٌ من آخر» إن أردتم /٨٢٣/ نفى الموجود من ذلك، فهو مذهب مخالفكم ممن^٢ اختلف، وإن أردتم سواء فأوضحوا؟ قلنا: نريد بذلك أن يكون معدوماً من الوجه الذي ننفي عند^٣ الحدوث أحكام الحدوث، من التعلق وإيجاب الحال ومراده ما يزداد وغير ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إن الأحكام التي ذكرتم تابعة لصفة الجنس التي تفتقر إلى الوجود المطلق، ومتى حصلت^٤ الذات على إحدى صفة الوجود، فلا بد من حصول هذه الأحكام. وذلك أن سفة الجنس من شأنها أن تظهر مع وجود الذات، وتتبعها الأحكام وتنفي بعدمها، فإنه^٥ جاز لقائل أن يقول: إنه يكفي في ظهور صفة الجنس وأحكامها عدم ذات من وجه، وإن^٦ كانت موجودة من آخر. بأن^٧ قال، ظهور صفة الجنس يكفي فيه الوجود المطلق.

مما يدل أيضاً على أن الذات الواحدة [لا تحدث على وجهين، وأن الحدوث لا يتزايد، أن القول بذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين؛ لأن السواد إذا فرضنا حدوثه في المحل من وجهي الحدوث، فيجب إذا وجد البياض من أحد وجهي الحدوث أن يكون ما قبالة من الوجه الذي حدث عليه، ولا يكون ما قبالة من الوجه الآخر، وهذا يقتضي حقيقة التصادم.

٣. في الأصل: عنه.

٤. في الأصل: فان.

١. في الأصل: الانتفاء.

٢. في الأصل: فمن.

٣. في الأصل: فان.

٤. في الأصل: حصله.

٥. في الأصل: فان.

٦. في الأصل: فان.

فإن قيل: التزايد يرجع إلى الأجناس وما عليه من الصفات، وإذا وجد البياض في محلّ السواد، إذاً وجب أن ينفي السواد التصادّ الذي بينهما، وإذا لفاها وجب خروج السواد من جميع صفات الوجود التي هي له، وإلا أدّى إلى أن يكون موجوداً مع ضدّ الهيئة [ال] مخصوصة.

قلنا: هذا يؤدّي إلى تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة، ويكون لها صفتان، وفي الوجود إذا طرأ البياض وجب أن ينفيها من حيث كانت سواداً، وينفي معها إحدى صفتي الوجود، وينفي الذات من حيث هي حموضة، وينفي صفة الآخر في الوجود، ومعلوم فساد ذلك، فيجب فساد ما أدّى إليه.

وأما الذي يدلّ على أنّ المقدور للواحد، لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، من وجهٍ واحد، فهو أيضاً تتقدّم طرفٌ منه في باب نفي الإثنين، وجملته أنّهما لو قدرا على مقدور واحد، لكان متى وجد يكون فعلاً لهما جميعاً؛ لأنّ حقيقة كونه فعلاً لا يختصّ أحدهما، إذا كان ما له يكون الفعل فعلاً لمن يضاف إليه، ليس ما كثير وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم هو مع كلّ واحدٍ من هذين القادرين.

ولا يمكن أن يقال: أنّه يكون فعلاً لأحدهما دون الآخر، من حيث قصداً إليه، وأراده أو علمه واعتقده، وحصل له إلى فعله داع.

وذلك لأنّ الفعل قد يكون فعلاً للقادر عليه مع انتفاء كلّ ذلك. ألا ترى أنّ الساهي والنائم يكون ما يحدث بعد أن قدرا عليه فعلاً لهما، وإن لم يكن منهما قصدٌ ولا علم ولا داع.

ولا يمكن أن يقال: إنّ فعل لمن صحّ أن يُدّم أو يُمدح عليه دون الآخر. وذلك أنّ الفعل قد يكون فعلاً، أن لا يصحّ أن يُمدح أو يُدّم عليه من النائم والساهي والبهيمة.

ولا يصحّ أن يقال: إن [ال] فعل بمن أحدثه ويوجده منهما. وذلك أنّ الكلام في [من] أحدثه وأوجده وفعله واحد، وإذ كنّا قد بيّنا أنّه لاحقيقة

١. الكلمة في الأصل غير مفروءة. ٢. في الأصل: حصول.

لقولنا فعله إلا [ما] ذكرناه من وجوده بعد أن كان قادراً عليه ولا معقول سواه، فكذلك في أحدثه وأوجده، وقولهم: «حدث من جهته أو قبله» إن لم يُشير به إلى بعض ما ذكرناه، لم يكن مفهوماً سواه كذلك^١.

وإذا ثبتت هذه الجملة، وقد علمنا أن كلَّ قادرين يصحُّ أن يختلف دواعيهما، فيرد أحدهما من الأفعال ما يكون الآخر كارهاً لا يجاده، متوافر الدواعي إلى الأعراس عن فعله، وهذا لا شبهة^٢ في صحته^٣ في القادرين، وإنما يستحيل اختلاف دواعي والحال واحدة على الذات الواحدة.

وإذا ثبت ما ذكرناه لم يخل ذلك الفعل من أن يوجد أو لا أن يوجد، وفي وجود إثبات الفعل لم يجب نفي عنه، وإن لم يوجد فقد انتفى الفعل عما يجب إثباته له؛ لأنَّ غاية ما يقتضي ثبوت الفعل، حصول الإرادة بتوفّر الدواعي مع القدرة [على أن^٤] تحلّه، كما أنَّ غاية ما يقتضي انتفاء الكراهية وحصول الصوارف.

وليس لأحد أن يقول: إنّما يجب انتفائه مع الكراهية والصوارف، متى لم يكن ذلك الفعل مقدوراً له ولغيره.

وذلك أنّه لا فرق بين هذا القول، [و] بين من قال قول من جعل إثبات الفعل مع قوّة الدواعي وتكامل الشروط، وإنّما يجب متى كان مقدوراً لقادر واحد، وأنّ ذلك لا يجب متى [كان] مقدوراً للغير، وهذا يقتضي أن الفعل ليس بالوجود أولى منه بالعدم، ولا بالعدم أولى منه بالوجود.

وقد يستدلّ بهذه الطريقة بعينها على وجوه يتقارب معانيها، وإن اختلفت ألفاظها فيقال:

لو قدر على المقدور الواحد قادران، ثمّ اختلفت دواعيهما على ما ذكرناه، لم يخل الفعل من أن يوجد، فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذي فرضنا كراهته، وقوّة صوارفه عن الفعل أو لا يوجد، فينتقض حقيقة القادر الذي ثبتت دواعيه إلى الفعل وبواعثه عليه، وهذا يقارب ما تقدّم في المعنى، والمعول على المعاني دون العبارات.

٣. في الأصل: صحيحة.

٢. في الأصل: الأنسبه.

١. في الأصل: فكذلك.

٤. في الأصل: و.

طريقة أخرى: ومما استدللّ به على ذلك أنّ المقدور الواحد لو قدر عليه قادران، لم يمتنع أن يعجز أحدهما عنه مع كون الآخر قادراً عليه، وهذا التقدير صحيح في القادرين إذا كانا معاً مُحدّثين، أو كان أحدهما قديماً والآخر مُحدّثاً؛ لأنّ العجز في جنبه المُحدّث يصحّ تقديره على كلّ حال، وهذا يقتضي أن يكون ذلك الفعل صحيحاً حدوثه من حيث قدر القادر عليه، ومستحيلاً حدوثه من حيث عجز الآخر عنه، وهذا متناقض، فيجب فساد ما أدّى إليه.

ولا يسوغ أن يقال: إنّ ذلك الفعل بصحّة الوجود أولى من حيث قدر عليه القادر، ولا يؤثر في هذه الصحّة عجز الآخر. وذلك أنّ من حقّ المعجوز عليه أن يستحيل وجوده، كما أنّ من شأن المقدور أن يصحّ وجوده، وليس هذا المقدور صحّة الوجود - ولأجل القدرة عليه - بأولى من استحالة الوجود، ولكونه معجوزاً عنه.

على أنّ هذا الفعل إن كان وجوده صحيحاً، كان القادر الآخر قادراً عليه أو عاجزاً، فمن أين علمنا أنّه قادر عليه، وأحكام كونه قادراً مشقّته، وكيف يصحّ كون الشيء مقدوراً لمن لا يؤثر عجزه في صحّة وجوده، ولمن حاله معه وهو عاجز كحاله وهو قادر؟ طريقة أخرى: ومما استدللّ به - وإن قارب ما تقدّم - أنّ القادرين لو قدرا على مقدور واحد، لمن يمتنع أن يمنع أحدهما عن ذلك المقدور دون الآخر، ثمّ لا يخلوا فعل ذلك المقدور من وجوه ثلاثة:

إمّا أن يوجد، فيكون الفعل قد وقع من الممنوع.

أو لا يوجد، فيقتضي ذلك ارتفاع الفاعل من القادر المتحلّي المتوقّف الدواعي.

أو يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيكون الفعل موجوداً معدوماً.

وإن شئت أن تقول: إذا قدرنا أنّ المنع قد اختصّ أحدهما دون الآخر، فذلك يقتضي استحالة الفعل وصحّته، فاستحالته من حيث المنع، وصحّته من حيث التحلية، والمنع وإن لم ١٢٤/ يجزّ تقديره في جنبه القادر القديم تعالى، فيجوز تقديره في جنبه المُحدّث.

وأما إذا كان الكلام في قادرين مُحدّثين، فقد يصحّ أيضاً أن يمتنع أحدهما من الفعل،

بأن يكون ضعيفاً بما لا يكون منعاً للقوي، فليس لأحد أن يجعل منع أحدهما يتعدى إلى صاحبه.

طريقة أخرى: ومما يستدلّ به على ذلك أنّه لو صحّ أن يقدر القادر على مقدور واحد لوجب أن يكونا، إمّا جسمين قادرين بالقدر، أو أحدهما بهذه الصفة؛ لأنّ الدليل قد دلّ على استحالة وجود قادرين لأنفسهما، وقد علمنا أنّ القادر بقدرته لا يصحّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلاّ بسبب هو الاعتماد، ولا بدّ من مماسّة بين محلّ القدرة ومحلّ الفعل، إمّا بواسطة أو غير واسطة، وقد تقدّم الدليل على ذلك، ونحن نعلم أنّه لا يمتنع في أحد هذين القادرين، إلاّ بتكامل شروط صحّة فعله في ذلك المحلّ، بأن لا يكون قريباً منه، ولا يمكن من مماسّة ولا مماسّة ما ماسّه، وهذا لا يمنع القادر الآخر من أن يفعل مقدوره في ذلك المحلّ، ومتى فعله فهو فعلٌ للآخر مع فقد شروط صحّة كونه فاعلاً. ولا فرق بين تجويز ذلك، وتجويز كونه فاعلاً من غير أن يكون قادراً.

وليس يمكن أن يقال: إنّ اختلال شرط كون أحدهما فاعلاً، يقتضي تعدّر الفعل عن الآخر المستغني عن الشرط؛ لأنّ من حقّ المستغني عن الشرط ألاّ يخلّ بفعله عدم الشرط؛ لأنّه لو أخلّ به عدم الشرط بصحّة فعله، لكان محتاجاً غير مستغنٍ؛ ولأنّا لو أردنا أن نثبتته محتاجاً لما زدنا على ذلك.

وليس يمكن أن يقال أيضاً: إنّ مماسّة محلّ الفعل إمّا يكون شرطاً، متى انفرد القادر بمقدوره، وإذا شاركه فيه قادرٌ آخر لم يكن شرطاً؛ لأنّ ما يدلّ على أنّ ذلك شرط لا يتخصّص، فإذا صحّت هذه الجملة، فيجب القضاء بفساد كون المقدور الواحد لقادرين^١.

وهذه الطريقة إمّا يتأتّى في المتولّد دون المباشر، والخلاف من المجبّرة واقع في غير ذلك.

طريقة أخرى: ومما يدلّ على أنّ أفعالنا لا يجوز أن تكون مقدورة لله تعالى، أنّنا قد بيّنا فيما تقدّم من هذا الكتاب أنّ العالم بقيق القبيح، وأنّه غنيّ عنه، لا يجوز أن يختار فعله، و

١. في الأصل: القادرين.

في أفعالنا قبائح، فلو كانت مقدورة له تعالى، لأدّى إلى أنّه تعالى فاعل لها مع العلم بقبحها وأنه غني عنها.

وقد يستدلّ بهذه الطريقة أيضاً على فساد كون المقدور الواحد لقادرين منّا؛ لأنّه قد يصحّ أن يحصل أحدهما غنياً وإن كان الآخر محتاجاً، فإن وُجد الفعل أدّى إلى أنّ العالم الغنيّ يفعل القبيح، وإن لم يحصل وجوده، قدح ذلك في كون القادر الآخر قادراً عليه. وإذا صحّ بهذه الطريقة أنّ القبيح لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، فكذلك الحسن؛ لأنّ الفرق بينهما في هذه القضية لا يمكن.

ويمكن أن يُعترض على هذه الطريقة بأن يقال: إنّ الدليل إنّما دلّ على أنّ العالم بقبح القبيح وأنه غنيّ عنه لا يختاره؛ لأنّ كونه بهذه الصفة صارفٌ عنه، وأكثر ما في هذا الباب أن يكون الفعل قد وقع ممّن له صارفٌ عنه، ولا داعي له إلى فعله والقوم يصرّحون بذلك، فإذا قيل لهم من حقّ المعروف عنه الفعل أن ينفي عنه ذلك الفعل، فهذا دليلٌ آخر وقد تقدّم بيانه.

طريقة أخرى؛ وممّا يستدلّ به على ذلك، أن كلّ ما كان على صفةٍ من الذات لأمر يقتضي ذلك أو يوجبها، فلا يصحّ أن يعلّق كونه على صفته بأمر آخر. ألا ترى أنّ الجوهر متحرّكاً لمّا وجب عن وجوده الحركة، فلم يصحّ أن يعلّق بأمر آخر، وكذلك العالم والمريد؛ ولأنّه لو صحّ أن يعلّق بثالثٍ ورابعٍ ولم يقف على حدّ محصور.

فإذا صحّت هذه الجملة، وعلّمنا أنّ تصرّف أحدنا يجب وقوعه من الداعي والقصد والتحلية، ويجري وجوب وقوعه مع تكامل الشروط مجرى وجوب معلول العلة عنها، فإذا لم يجز أن يعلّق معلول العلة بأمر سواها، كذلك لا يجوز تعليق هذا الحادث بأمر سوى ما علّمنا، من قصد زيد وأحواله المخصوصة التي علّمنا بها يجب وقوعه.

وليس لأحد أن يفرّق بين الأمرين، بأنّ العلة توجب معلولها لذاتها، فلا يجوز القول بأنّها توجب مع غيرها.

وليس كذلك ما يحدث من المختار، وذلك أنّ الفعل وإن وقع من المختار، فقد بيّن أنّ

وجوب وقوعه منه عند الإرادة وتوفر الدواعي وتكامل الشرائط، بمنزلة وجوب معلول العلة عن العلة، وهذا هو الوجه المؤثر في إبطال الافتقار إلى موجب ثانٍ، فافتراقها في غير ذلك لا يمنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه.

على أن ما لا يوجب إيجاب العلة في القضية التي ذكرناها، بمنزلة العلة الموجبة على التحقيق. ألا ترى أن الفعل المتولد عن سبب لا يصح أن يعلّق حدوثه بسبب ثانٍ، وإن لم يكن إيجابه إيجاب العلة، وكذلك كون الضرر قبيحاً من حيث كان ظلماً، لا يجوز أن يعلّق بوجه آخر يقتضي قبحه، وإن لم يكن هذا الوجوب توجب إيجاب العلة. فبطل ما فرّقوا به [بين الأمرين].

فإن قيل: جوزوا كونه مقدوراً لقادرين من وجهين: فأحدهما يقدر على حدوثه، والآخر من وجه سوى الحدوث.

قلنا: لا وجه للفعل سوى الحدوث يصح أن يتعلّق به قدرة القادر، ويُستدلّ على ذلك عند الكلام على إبطال الكسب بمشيئة الله، وهذا كافٍ في إبطال قولهم:

وما يبطل أيضاً: أن القديم تعالى لو قدر على اختراع الفعل، وقدرنا على اكتسابه، لم يخلُ من أن يصح أن يوجد ويخترعه وإن لم يكتسبه العبد، وإن كان قادراً على اكتسابه ويكتسبه العبد أو يكتسبه وإن لم يخترعه القديم تعالى، أو كان لا يجوز ذلك بأن يستحيل أن يخترعه تعالى إلا ويكتسبه العبد، أو يكتسبه إلا ويخترعه تعالى.

فإن كان الوجه الأوّل هو الصحيح، فهو بخلاف قولهم في هذا الباب، وكان ينبغي أن يكون الكسب منفصلاً من الخلق بخلاف ما يذهبون إليه.

وإن استحال أن يخترعه تعالى إلا ويكتسبه العبد، فهو يؤدّي إلى نقض كونه تعالى قادراً عليه، وتصريحٌ بأنه يحتاج في اختراعه إلى وجود قدرة العبد.

فإن قالوا: يصح أن يخترعه تعالى من الفعل، وإن لم يكتسبه العبد ما لا يكون هناك قدرة للعبد، ومع وجود القدرة لا بدّ من كونه مكتسباً.

قلنا: ولمّ وجب مع وجود القدرة أن يكون مكتسباً؟

فإن قالوا: لأنَّ القدرة توجب كون الفعل مكتسباً.
قلنا: ليس يجب هذا الذي أوجبتموه معنًى يُعقل، ولكن على تجاوز منّا له. أرايتم لو
كان هذا الذي وُجدت القدرة له كارهاً لاكتساب الفعل، وعلى غاية الانصراف عنه، هل
كان يحصل كسباً به أم لا يحصل كذلك؟
فإن حصل على كلّ حالٍ كسباً به، أدّى إلى أنّ الفعل يحصل ممّن هو على غاية
الكرهية، ومعه نهاية الصوارف، وقد تقدّم ما في هذا.
وإن لم يحصل كسباً، فقد انتقض قضائهم، بأنّ مع وجود القدرة لا بدّ من الاكتساب.
فإن قالوا: لا بدّ مع وجود الإرادة له وانتفاء الكراهة والصوارف (١٢٥)، انتقض هذا
عليهم بالساهي والنائم؛ لأنَّ القدرة موجودة له مع انتفاء الإرادات.
فأمّا تعلق المخالف بأنّه إذا جاز إثبات معلومٍ لعالمين، ومرادٍ لمريدين، ومملوك
لمالكين، فألا جاز قادرٌ واحد لقادرين؟
فليس بشيء يعتمد؛ لأنّا قد بيّنا فيما سلف من الكتاب أنّ القدرة في هذا الباب بخلاف
العلم والإرادة؛ لأنَّ القدرة لاتتعلق إلا بما يصحّ أن يكون بها على صفةٍ، فلهذا دخل
الاختصاص في المقدور، والعلم والإرادة بخلاف ذلك؛ لأنّهما قد يتعلّقان بما لا يصحّ أن
يؤثّر فيه، وممّا يستحيل أن يكون بهما على شيء من الصفات، فلهذا صحّ أن يشترك
العالمان في المعلوم الواحد، والمريدين في المراد الواحد.
والذي يكشف عن ذلك، أنّ العلم الذي لا يؤثّر في كون العقل محكماً، لا يكون إلا من
جهة عالم واحد، ولا يدخل فيه اشتراك، وكذلك الإرادة المؤثرة في الخبر وما أشبهه،
ويلزم على هذا جواز مقدور واحدٍ لقادرين كثيرين، كما جاز في المعلوم والمراد.
فأمّا المِلْك، فإنّا لأنّ جيز كون المملوك الواحد لمالكين على الحقيقة؛ لأنّ المالك هو
القادر والمملوك هو المقدور، وإذا لم يجز عندنا مقدورٌ لقادرين، لم يجز مملوك واحد
لمالكين.

والاشتراك في ملك الدار لا يلزم على هذا؛ لأنّ إضافة الملك إلى الدار مجازٌ في
الأصل، ومستعمل فيها بالتعارف، والمعنى أنّه يملك الفعل فيها والتصرّف، ويلزم على

هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد، كما جاز ذلك في الذوات المملوكة. وإن قدر القادران على المقدور الواحد من الوجه الواحد، بأن يجوز لأحدهما من التصرف فيه ما جاز للآخر بعينه.

فأمّا تعلّقتهم بأنّه تعالى إذا كان هو المقدّر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو جلّ وعزّ عليه أقدر، كما أنّه إذا أعلمنا بالشيء فهو به أعلم، وكذلك إذا جعلنا مُدْرِكِينَ له، فهو أيضاً له مُدْرِك.

فليس بصحيح؛ لأنّه يلزم عليه أولاً أن يكون تعالى مشتهياً وناشراً؛ لأنّه قد جعلناه^٢ بهذه الصفات، ويلزم أن يكون عاجزاً عمّا جعلناه عاجزين عليه قياساً على العلم والإدراك، وكلّ شيء يذكر من الفرق بين ذلك وبين كونه عالماً، يُفَرِّق بمثله بين كونه قادراً وكونه عالماً.

فإن قالوا: كونه مشتهياً وناشراً وعاجزاً ممّا يستحيل عليه تعالى على الجملة، وليس كذلك كونه تعالى قادراً عليها، أو | يجري مجرى استحالة كونه مشتهياً وناشراً وعاجزاً، فإذا اعتمدتم في الفرق على الاستحالة فهي موجودة في الموضوعين معاً، ولا اعتبار بأنّ كونه قادراً ممّا يصحّ عليه في الجملة.

وليس كذلك كونه مشتهياً وعاجزاً؛ لأنّ الكلام إنّما وقع في القدرة على أفعال العباد، وما يظهر من تصرّفهم، وهذا بعينه يستحيل^٣ أن يقدر عليه، كما يستحيل أن يكون تعالى عاجزاً ومشتهياً، فإذا ألزمناه أن يكون قادراً عليه على كلّ ما تقدّم عليه قياساً على العلم، عارضنا بالشهوة والنفور والعجز، فالعلة في ذلك كلّها موجودة.

على أنّ الوجه في وجوب كونه تعالى عالماً بما يعلمه العباد غير ما ادّعوه، بل الوجه الصحيح، أنّ المعلومات لا يختصّ في صحّة العلم بها ببعض العالمين دون بعض، وهو تعالى عالم لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات، وليس كذلك المقدور فإنّه يختصّ فلا يجب حمله على المعلوم.

على أنّ هذا الكلام يوجب عليهم أن يكون قادراً على الفعل الواحد من الوجه الذي

٣. في الأصل: فيستحيل.

٢. في الأصل: جعلنا.

١. في الأصل: علمنا.

أقدر العبد عليه، كما وجب ذلك في العلم، وإذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم وساغ^١ لمخالفهم أن يمتنع من القدرة على العلم في الموضوع الذي ذكره. وبعد، فهذا يقتضي أن يجوزوا أن يكون تعالى يُقدِّر العبد على الفعل من جميع جهاته، كما جاز أن يُعلمه المعلوم من جميع جهاته، فإن أجازوا ذلك تركوا مذاهبهم. وإن امتنعوا منه، نقضوا حمل القدرة على العلم.

وأما الكلام على فساد القول بتعلق القدرتين بالمقدور الواحد، فداخل في جملة ما تقدّم؛ لأنّهما إن تعلقتا بقادرين فقد أفسدتا ذلك صريحاً، وإن تعلقتا بقادر واحد واختصاصه فالأمر يؤل إلى كون المقدور الواحد لقادرين بضرب من الترتيب، وذلك أنّ كلّ عرضين متماثلين اختصاصاً بحيّ واحد، فإنّه يصحّ اختصاص مثلين من جنسهما بحيّين كالعلمين والإرادتين.

فإن قيل: دلّوا على صحّة ذلك، وما أنكرتم أن تكون هاتان القدرتان اللتان تتعلّقان بهذا المقدور لا مثل لهما تتعلّق في آخر؟

قلنا: محال أن يكون أمثال الذات محصورة بعدد؛ لأنّ ما تعدّى الواحد لا ينحصر ولا ينتاهي، فكيف يقال: إنّه لا أمثال لما تعلّق بهذا المقدور من المقدّر! فلم يبق إلا أن يقال: له أمثال لا ينحصر كما ذكرتم، من حيث تعدّى الواحد، لكن زعمتم أنّه إذا كان غير منحصر فإنّه يتعدّى إلى حيّ.

إفان قيل: وما أنكرتم أن يكون كلّ الأمثال لهاتين القدرتين، وإن كانت غير منحصرة يختصّ هذا الحيّ الواحد؟

والجواب عن ذلك: إنّ هذا القول يقتضي أنّ بعض الجواهر قد اختصّ بقبيل لا يصحّ على غيره من الجواهر، وذلك فاسد؛ لأنّ كلّ جوهر يحتمل من قبيل الأعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر، وكذلك كلّ حيّ يحتمل من الأعراض القبيل الذي يحتمله سائر الأحياء، ومتى لم يُحرز^٢ هذا الأصل، لم نأمن من أن يكون بعض المحال لا يصحّ فيها وجود شيء

١. في الأصل: ساق.

٢. في الأصل: لم يحرس.

من الأكوان^١ مخصوص، وإن صحَّ وجود ذلك في غيره من المحالِّ، وبعض الأحياء لا يصحُّ أن يريد مراداً مخصوصاً، وإن صحَّ على سائر الأحياء ذلك الجنس من الإيرادات. ومما يدلُّ على فساد تعلق المقدور الواحد بقدرتين، سواء تعلقتا بقادر واحد أو بقادرين: إنَّ ذلك لو جاز أن يمتنع أن يوجد إحدى هاتين القدرتين، وإن كانت الأخرى معدومة، فحينئذٍ لا يخلو من أن يصحَّ الفعل أو لا يصحَّ.

فإن صحَّ، انتقض تعلقه بالقدرة المعدومة، من حيث يوجد هذا المقدور، وجدت تلك القدرة أو عدمت، ولو نفينا عدم تعلقه به لما زدنا على ذلك.

وإن لم يصحَّ وجوده، بطل أن تكون هذه القدرة الموجودة متعلّقة بها؛ لأنَّ ذلك تصريحٌ بنفي التعلق.

وأيضاً: فكان يجب لو وقع بإحدى القدرتين، والأخرى إن [كان] متعلّقة به معدومة، أن يكون الفعل موجوداً معدوماً.

ويدلُّ أيضاً على ذلك: أنه كان لا يمنع حلول هاتين القدرتين في عضوين من قادر واحد، ويختصُّ أحد /١٢٦/ العضوين، بمنع يعرّى منه العضو الآخر، وهذا يقتضي صحّة وجوده واستحالته معاً على ما بيّناه من قبل.

ومتى قيل: إنّه يصحَّ وجوده، ولا يعتبر بالمنع الحاصل في العضو الآخر، كان هذا إخراجاً لتلك القدرة من التعلق بهذا المقدور، ولو جاز - مع أن الفعل يوجد على كلّ حال، وإن اختصَّ محلّ تلك القدرة بالمنع - أن يكون قدرة عليه، لجاز في قدرة غير ذلك القادر، أن يكون قدرة عليه، بل في سائر الأعراض!

وقد كان أبو عبدالله يجوّز أن يفعل القادر بإحدى القدرتين الحاليتين في المحلِّ الواحد من أعضائه، وأبو هاشم يمنع من ذلك.

فإن صحَّ مذهب أبي عبدالله في هذا الباب، أمكن أن يُستدلَّ بطريقة أخرى فيقال: لو كان مقدور القدرتين واحد، لم يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى، وإن حلّتا محلّاً

١. في الأصل: الألوان.

واحدًا، وهذا يؤدّي إلى كونه موجوداً معدوماً!

فصل

في أن كون القادر قادراً لا يتعلّق إلا بحدوث الفعل، دون سائر صفاته

الذي يدلّ على ذلك، أنّ الطريق الذي به علمنا تتعلّق الفعل بالقادرية، نعلم [به] وجه تعلّقه؛ لأننا إنّما نعلم على الجملة تعلّقه به، بأن يقع بحسب أحواله على ما بيّناه، وإذا كان الذي يتجدّد الفعل عند قصدنا إليه إنّما هو حدوثه دون سائر صفاته، وجب أن يكون الحدوث هو جهة التعلّق دون ما عداها؛ لأنّ كلّ شيء سوى الحدوث لا يتجدّد عند قصده، لمكان مجرد كونه قادراً.

وليس يصحّ أن يناقض على هذا الكلام بما نقوله، من أنّ الحسّن قد يكون حسناً بالفاعل، والقبیح أيضاً والخبر والأمر.

وذلك أنّ كلّ ما ذكر وإن قيل: إنّهُ بالفاعل، فهو مستند إلى صفات له آخر زائدة على كونه قادراً، مثل كونه عالماً ومريداً وكارهاً وما أشبه ذلك، والذي يتعلّق بمجرّد كونه قادراً هو الحدوث دون غيره، وكلّ هذه الوجوه المذكورة زائدة على الحدوث، ويحتاج إلى صفة زائدة على كونه قادراً، وإنّما تتعلّق بالقادر تبعاً للحدوث الذي لو لم يكن متعلّقاً به، لما تعلّقت تلك الوجوه التوابع.

والذي يبيّن ما ذكرناه: إنّ الحدوث لا بدّ من حصوله عند قصد القادر وتكامل الشرائط، فعلمنا أنّه مقتضى كونه قادراً، وقد ينفك الفعل من تلك الوجوه الزائدة مع الحدوث، فلو كانت من مقتضى كون القادر قادراً، لجرّت مجرى الحدوث في عدم الانفكاك.

وقد بيّنا فيما سلف من هذا الكتاب، أنّ الحدوث من حيث كان هو المتجدّد عند قصدي، يجب أن يكون المتعلّق بي دون سائر الصفات التي لا تتجدّد، وأوضحناه.

ونبيّنه زائداً على ما مضى أنّا قد علمنا أنّ حكم ما لا يتجدّد عند قصدي من صفات الفعل، حكم ما لا يتجدّد عند قصدين من أعيان الأفعال، فكما أنّ أفعال غيري لا تتعلّق لها بي من حيث لم يتجدّد لها صفة عند قصدي، فكذلك صفات فعلي التي لا يتجدّد عند

قصدى، يجب أن لا يكون متعلّقة بي ولا لي تأثير فيها، والجامع بين الأمرين التعلّق بالقصد نفيّاً وإثباتاً.

فإن قيل: هذا الاعتبار يقتضي أن يكون حلول الفعل في المحلّ، وكونه متحرّكاً به ونفيه لظده، وتعلّقه بما تعلّق به ممّا يستند إلى الفاعل بحصوله أجمع عند قصده كالحدوث. قلنا: من شأن صفة كلّ ذات على الحدث، وكانت متعلّقة بالفاعل، [أن] يجوز حصولها مع الحدث وحصول خلافها على البدل، وذلك نحو كون الفعل محكماً وأمرأً وخبراً، وما يجب مع الحدث، وكانت متعلّقة بالفاعل خلافها، لا معنى لإسناده إلى الفاعل، كما لا يجوز إسناد صفات الأجناس إليه وكلّ ما ذكر في السؤال، ممّا يجب كون الفعل عليه مع الحدث ولا يجوز كونه على خلافه.

وليس لأحد أن يقول: فالحدث إن كان بالفاعل، فيجب أن يصحّ من الفاعل أن يجعل الذات عليه وأن لا يجعلها؛ لأنّه لا خلاف للحدث إلاّ العدم، والعدم ممّا لا يتجدّد الفعل. فيقال فيه: إنّه حصل بالفاعل، وكان جميع ما تعلّقه بالفاعل فلا بدّ فيه من الحكم الذي ذكرناه، وهو صحّة أن يجعله الفاعل للذات والألّا يجعله، فإن كان ذلك هو الحدث، فهذا مستمرٌّ فيه، وإن كانت صفة زائدة على الحدث، فمن علامتها أن يصحّ حصولها مع الحدث بالفاعل وحصول خلافها.

والذي يدلّ أيضاً: على أنّ الحدث هو جهة تعلّق القادر، أنا وجدنا أنّ ما يصحّ حدوثه يصحّ تعلّق القادر به، وما يستحيل حدوثه يستحيل تعلّقه به، وما استحال حدوثه من قادرٍ مخصوص استحال تعلّق ذلك القادر به، وإن صحّ من غيره، وهذا واضحٌ في أنّ الجهة هي الحدث دون ما سواها.

يبين ما ذكرناه: إنّنا لما وجدنا ما استحال عليه التحيّز في حال الوجوب، يستحيل حلول الأعراض فيه، وما صحّ أن يتحيّز مع وجوده صحّ حلول الأعراض فيه، حكمنا بأنّ الصحيح لحلول الأعراض هو المتحيّز، وهذا الاعتبار حائل في إتباع التعلّق من القادر بصحّة الحدث نفيّاً وإثباتاً.

وليس يلزم على ما ذكرناه قولهم إنّ كلّ ما صحّ أن يكون عرضاً من أفعالنا، صحّ

أن يقدر القادر منّا عليه، وما يستحيل ذلك فيه يستحيل كونه قادراً عليه، ولم يجب أن يكون كونه عرضاً هو جهة تعلق القادر، وكذلك الحدوث، وذلك أنه لصفة للذات بكونها عرضاً، فيصح أن يتعلق القدرة بها، كما أن لها بكونها محدثة صفة معقولة.

وأيضاً؛ فليس ما استحال كونه عرضاً، استحال تعلق القدرة به؛ لأن القديم تعالى -على ما يستحيل كونه عرضاً، ولا أحد من القادرين يقدر على ما يستحيل حدوثه، كما يستحيل أن يقدر عليه كذلك يستحيل أن يراد، ولم يوجب ذلك أن تكون الإرادة لاتتعلق إلا على جهة الحدوث، فقولوا مثل ذلك في القدرة؟

قلنا: هذا الاعتبار في أن الإرادة هو القصد الدال على أن الإرادة لا يتعلق على الحقيقة إلا بما يصح حدوثه، وأن المريد إذا أراد ما يعتقد أنه يصح حدوثه مع استحالة الحدوث عليه، فتلك إرادة لا مراد لها على الحقيقة.

ومما يدل أيضاً؛ على أن الحدوث هو جهة تعلق القادر، إنه قد ثبت أن الفعل لا بد من أن يحصل على بعض الصفات بفاعله، وإلا لم يكن متعلقاً به التعلق الذي بيّناه وكشفناه، وإذا لم يجز أن يحصل به على صفات جنسه، ولا على ما يجب كونه لا محالة عليها، ولا تأثير لاختيار الفاعل منها، فيجب أن يكون به من حيث كان مُحدثاً؛ لأن الذي يدعي من الكسب غير معقول، وسنبيته بعون الله.

وما يتبع الحدوث من الصفات، لا يؤثر فيها كون الفاعل قادراً، وإنما كلامنا فيما يتعلق بالفاعل من حيث كان قادراً فقط، وهذا واضح القدرة.

فصل

في أن العدم لا يجوز أن يتعلق بالقادر ولا بالقدرة

الذي يدل على ذلك، أن القادر منّا لو قدر /١٢٧/ على الإعدام، لكان لا يصح منه إعدام ما لا يصح منه إيجاده من مقدمات القديم تعالى ومقدور غيره؛ لأن كل من قدر على

أن يجعل الذات على بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل، لا بدّ أن يكون قادراً على جعلها على سائر ما يحصل عليه بالفاعل، كما بيّناه في الخبر والأمر.

وإذا كنّا نعدم الحياة، ولا نقدر على إيجادها، وكذلك نعدم مقدور الغير ولا نقدر على إيجادها، دلّ ذلك على أنّ القدرة لا تتعلّق بالإعدام، وإلاّ أدّى ذلك إلى وجود مقدورٍ واحد لقادرين.

وليس لأحد أن يقول: هذا يدلّ على أنّ أحدكم لا يقدر على الإعدام، فمن أين أنّ القديم تعالى لا يقدر على ذلك؟

لأنّنا كما نعدم مقدوراته تعالى، كذلك قد يعدم تعالى مقدوراتنا، وإن لم يوصف بالقدرة على إيجادها، فالدليل جامع للموضعين.

على أنّ القادرين لا يختلف بالتقدم والحدوث، وإذا استحال أن يقدر على هذا الوجه، استحال أن يقدر عليه كلّ قادر.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أنّ المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفةً ولا حالاً، وإنّما الاستفادة بذلك خروجه من الوجود، والقدرة إنّما تتعلّق بتحصيل الفعل على صفةٍ؛ لأنّ التعليل بالفاعل كأنّ تعليل بالعلّة، وكما لا يجوز أن يسند إلى العلّة ما لم يعقل من الصفات، كذلك الفاعل، ولهذا صحّ أن يعلّق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة، وكذلك صحّ في كون الكلام خبراً وأمراً ونهياً أن يسند إلى الفاعل من حيث كانت هذه الأمور وجوهاً معقولة وأحكاماً ثابتة، ولهذا لم نحتجّ في أن لا يكون خبراً ولا أمراً إلى فاعلٍ، للوجه الذي ذكرناه.

ولأنّه لا بدّ من أن يعلّق بالفاعل من الفعل ما لم ينفصل بين أن يكون عليه، وبين أن لا يكون عليه، وهذا لا يليق بالإثبات دون النفي.

فإن قيل: ومن أنّه لا حال للمعدوم بكونه معدوماً؟

قلنا: من أقوى ما دلّ على ذلك، أنّنا نعلم باضطرار أنّ الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة، ولو كان العدم حالاً لم نعلم ذلك باضطرار.

ولأنّ استحالة خلوّ الذات من حالين متضادّين إلى ثالثٍ لا نعلم ذلك باضطرار، وإنّما

طريقه الاستدلال، وإنما الذي نعلم باضطراب في الذات أنها لا تخلو من أن تكون على الصفة أو على نفيها وسلبها، فلولا أنَّ العدم إنما هو سبب الوجود فقط، لم نعلم باضطراب استحالة خلوّ الذات من الوجود أو العدم.

ومما يدل أيضاً على ذلك: إنَّ إثبات حالٍ للذات بكونها معدومة ليس ممّن يعرف باضطراب، ولا دليل على إثباته، فيجب نفيه؛ لأنَّ إثبات ما لا طريق إليه يؤدّي إلى الجهالات، وكيف يصحّ إثبات حالٍ لا فرق في الأحكام المعقولة بين إثباتها ونفيها، من حيث كان كلّ حكم للمعدوم أسند إلى كونه على حال يمكن أن يُسند إلى انتفاء الوجود عنه. ألا ترى أنَّ استحالة الأحكام التي كانت عليه جائزة مع الوجود.

كما يمكن أن يقال: إنَّ المؤثّر فيها حصول حالة له في العدم يمكن أن يقال: إنَّ المؤثّر فيها خروجه من الوجود.

وليس لأحدٍ أن يجعل كون المعدوم مقدوراً، وهذا ممّا يختصّ العدم مقتضياً بحال هو عليها.

وذلك أنَّ فائدة قولنا في الذات: أنها مقدورة، أنَّ القادر عليها يصحّ أن يوجد لها ويحصل لها هذه الحالة المعقولة، وهذا القدر لا يقتضي ثبوت حصوله حالة للمعدوم يضاف الوجود؛ لأنَّ صحّة حصول الصفة للذات لا يقتضي ثبوت ما يضافها.

دليل آخر: ويدلّ على ذلك أنَّ الأعدام لو تعلّقت بها القدرة لجرى مجرى الأحداث، وكان يجب في كلّ ذاتٍ تجددّ عدمها بالفاعل، كما وجب مثل ذلك فيما تجددّ وجوده، وهذا يوجب أن يكون عدم كلّ ما لا يبقى في الحال الثانية متعلّقاً بالفاعل، كالصوت وما أشبهه، وذلك باطل؛ لأنَّ عدم ما لا يبقى واجب، وما يتعلّق بالفاعل لا يكون إلا ما حصوله وآلّا يحصل على سواء، وكيف يتعلّق ذلك بالفاعل وهو لا يقف على اختياره ولا يتعلّق بدواعيه؟

وليس لأحد أن يُخرج عدم ما لا يبقى من التعلّق بالفاعل لوجوبه^١، ويجريه مجرى وجود القديم الذي لمّا وجب لم يفتقر إلى فاعل.

١. في الأصل: بوجوبه.

وذلك أنّ كلّ شيء كان لوجوده أوّل، فوجوده بالفاعل وإن وجب، كالمشيآت التي تجب وجودها عند أسبابها، ويتعلّق مع ذلك بالفاعل، وكذلك يجب في كلّ ما لعدمه أوّل أن يكون بالفاعل، وإن وجب عدمه.

وليس يُفَرَّق بين الأمرين أنّ المسبّب كان يصحّ ألا يوجد بأن لا يوجد سببه، فيدخل هذا في حيّز ما جائز وجوده.

وذلك أنّ ما لا يبقى أيضاً قد كان يجوز أن لا يتجدّد عدمه في الثاني، بأن لا يكون يحدث من القادر عليه في الأوّل، فإن كان ما ذكر في المسبّب فرقاً صحيحاً فمثله لا يبقى، فاستوى الأمران.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك، أنّ القدرة لو تعلّقت بالأعدام، لم يمتنع أن يبتدئ أحدنا فيعدم الذوات الباقيات من غير أن يفعل ضدّاً لها؛ لأنّ الإعدام إذا كان في المقدور فلا حاجة إلى فعل الضدّ، وقد علمنا استحالة إعدام الذوات الباقيات من غير واسطة يفعلها، فيجب ألا يكون الإعدام غير مقدور.

وليس لقائل أن يقول: إنّ الإعدام في مقدورنا، لكنّه لا بدّ من فعل الضدّ ليقع؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى خلاف في عبارة: لأنّهم لو قالوا بقولنا ما زادوا على ما ذكره، فصار محصول كلامهم أنّا نقدر على الإعدام بسببٍ هو إيجاد الضدّ، وإن قدر تعالى الذي يحصل عنده عدم ضده.

وهذا لاخلاف فيه، ويجري قول من يقول: إنّ جعل المتحرّك متحرّكاً في مقدورنا، ونعني به إنّنا قادرون على أن نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة.

وليس له أن يقول: ألاّ جاز أن يقدر على الإعدام بسببٍ هو إيجاد الضدّ، وإن قدر تعالى على إيجادها بغير سبب؟

وذلك أنّ الإعدام لا يجوز أن يكون مسبباً؛ لأنّ المسبّب هو الذات التي توجد بحسب ذات أخرى هي السبب؛ ولأنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصحّ مع وجوده المنع من مسببه، ووجود الضدّ يستحيل مع وجوده المنع من إعدام ضده.

على أنّه لو كان سبباً في عدم ما يضاؤه، لكان عدمه واقعاً بحسبه، وهذا يقتضي

الأيعدم بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة بما يضاد، وقد علمنا خلاف ذلك.
 دليل آخر: ومما يدل على ذلك أنه لو صحَّ تعلق القدرة باعدام الذات من غير إيجاد
 ضدٍّ، صحَّ^١ من أحدنا أو من القديم تعالى أن يبتديء فيعدم الأكوان عن الجوهر، وهذا
 يؤدي إلى جواز خلوّ الجوهر من الأكوان، مع علمنا باستحالة ذلك.
 وليس لأحد أن يقول: متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه.
 لأن ذلك فاسد؛ لأنه يؤدي أولاً إلى أن يكون إعدام الجوهر في مقدورنا، بأن نبتديء
 فنعدم أكوانها، ثم أن الجوهر لا يجوز /١٢٨/ أن يعدم بعدم الكون الموجود فيه؛ لأنه
 لا يحتاج في وجوده إلى الأكوان، وإنما يصير بالكون في بعض الجهات.
 وليس يمكن أن يقال: إنّه لم يعدم لعدم الكون فقط، بل لعدمه ولا ما يقوم مقامه من
 الأكوان.

وذلك أن عدم الجوهر إذا وجب، فالواجب تعليقه بالأمر المتجدد الذي عنده عدمٌ دون
 ما لم يتجدد، ولم يتجدد إلا عدم الكون دون انتفاء غيره من الأكوان، ولو كان عدم الكون
 موجبا لعدمه، وجب عدمه لعدمه، وإن وجد فيه غيره.
 وليس له أن يقول: إن الحياة متى عدت، أو لم توجد أمثالها عدم العلم، ومتى عدت و
 وجد لها مثل لم يعدم العلم، فقولوا مثل ذلك في الجوهر والكون؟
 وذلك أن مثل الشيء فقد يخلفه ويقوم مقامه، وضده لا يجوز هذا فيه، إلا إذا ساواه في
 أنه يوجب حكماً مخصوصاً يشتركان فيه، كما نقوله في المحاورات المتضادة وأن بعضها
 يسد مسد بعض في حاجة التأليف، وهذا لا يصح في الأكوان المتضادة.
 ومما يكشف عن صحة هذه الطريقة أنه كان يجب إذا كان عدم مقدوراً أن يبتديء
 الله تعالى إعدام الأكوان عن الجوهر من غير ضدٍّ يفعل، فيؤدي ذلك إلى خروجه من
 الأكوان كلها بعد وجودها فيه، ومعلوم خلاف ذلك؛ لأن من المعلوم أن السواد لا ينتفي عن
 المحل على طريقة واحدة إلا بضدٍّ يطرأ عليه، وكل هذا واضح لمن تأمله.

فصل

في الإشارة إلى ما يدخل في مقدور العباد من الأجناس

اعلم أن مقدورنا على ضربين:

منه ما يختص القلب، فلا يصح وجود قبيله في محل سوى القلب، فلقبناه بأنه فعل القلوب.

والضرب الآخر: يصح وجود قبيله في حيز القلب فقلنا: إنه فعل الجوارح.

وليس من أفعال القلوب إلا ما هو داخل في مقدورنا، إلا الشهوة والنفار.

والسهو إن ثبت أنه معنى على ما يذهب إليه أبو علي وأبو هاشم، فعلى قولهما أيضاً يجب أن يكون خارجاً من مقدوراتنا، ومختصاً بمقدوره تعالى.

والشبع والرّي^١ إن ثبتا معنيين، لم نرجع بهما إلى انتفاء الشهوة على وجه مخصوص.

وما عدا ذلك من أفعال القلوب فهو من مقدورنا، وأجناس الاعتقادات والإرادات وأضدادها من الكراهات.

والظن - على أنه خارج من قبيل الاعتقادات - وإن كان من قبيلها فقد دخل في جملتها في الحكم الذي ذكرناه في النظر^٢.

فأما التمني، فإن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص، والقول الذي يظهره المتمني، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من جملة مقدوراتنا.

وكذلك الندم، إن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرة بما مضى من أفعاله، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من مقدورنا.

فأما الغم والشر، فلا شبهة في أنهما من قبيل الاعتقادات.

وأما أفعال الجوارح في الأكوان: على اختلاف أجناسها وأقباها، والاعتمادات على خلافها، والمماسّة التي تسمى بالبقاء، والآلام واللذات والأصوات على اختلاف أجناسها، فهذه الأجناس أجمع في مقدورنا، وما عداها ممّا يحلّ الجوارح من الأكوان^٣ وغيرها يختصّ تعالى بالقدرة عليه.

١. أي الارنواء من الماء.

٢. في الأصل: فالنظر.

٣. في الأصل: الاكوان.

وليس يجوز أن يقال: في مقدوره تعالى إته من أفعال الجوارح؛ لأنّ هذه الإضافة الأغلب في استعمالها أن يراد بها كون الجارحة آلة في الفعل، وهذا لا يصحّ في أفعاله تعالى، وإن صحّ فينا.

وليس يمتنع إضافة أفعال القلوب إليه تعالى؛ لأنّ المستفاد بهذه اللفظة أنّ الفعل يحلّ القلب، ولا يصحّ وجود قبيله في محلّ سواه.

فإن قيل: فعلى هذا الحدّ يجب أن تكون إرادة القديم تعالى وكرهته ليستنا من أفعال القلوب؟

قلنا: كذلك هو؛ لأنّ المعنى الذي ذكرناه لا يصحّ فيهما.

وليس يلزم على هذا أن تكون إرادتنا ليست من أفعال القلوب، وكذلك كراهتنا، من حيث وجد من قبيلها ما لا يحلّ القلب، وهو إرادة القديم تعالى وكرهته! وذلك أنّنا قد احترزنا من ذلك في الحدّ، بأن قلنا ما يختصّ ولا يصحّ وجود قبيله في محلّ سوى القلب، وإرادة القديم تعالى وإن لم توجد في القلب، وكانت من قبيل إرادتنا، فليست موجودة [في] القلب، بل توجد لا في محلّ نجعله^١.

فصل

في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما

اعلم أنّ أفعالنا لا تخلو من وجهين:

إمّا أن تكون مبتدأة بالقدرة في محلّها، وهو المباشر.

أو موجودة بحسب فعل آخر، يجب وجودها لأجل وجوده، إذا زالت الموانع، وهو المتولّد.

وهذا الضرب - يعني المتولّد - ينقسم إلى أقسام ثلاثة^٢:

أحدها: ما يوجد في محلّ السبب.

والآخر: أن يوجد في غير محلّ سببه.

١. في الأصل: جهله. ٢. بشير المصنّف - رحمه الله - إلى قسمين منها.

فمثال الأول: العلم المتولد عن النظر.

ومثال الثاني: كل ما يتولد عن الاعتماد من الحركات وغيرها، ومثاله التأليف، لأنَّ الجزء الواحد منه يتولد عن إحدى المجاورتين، فيوجد في محلّها وفي محلّ المجاورة الأخرى.

ولعلنا أن نفصل هذه الجملة إذا نهينا إلى الكلام في التولد من هذا الكتاب بمشيئة الله وعونه.

فأمّا القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد، وإن لم يكن محتاجاً إلى المسبّب، على ما سيجيء بيانه بإذن الله.

فأمّا المباشر فلا يصحّ في أفعاله؛ لاستحالة فائدته عليه، ويختصّ تعالى بالاختراع، وحدّ الفعل المخترع ما ابتدئ غير فاعله.

فصل

في تمييز وجوه الأفعال الرجعة إلى فاعلها

لا يخلو حال الفاعل من أقسام ثلاثة:

أولها: أن يكون مختاراً، وعلامته تعلق المدح والذمّ بأفعاله إذا حصل شرطها، وثانيها: أن يكون محمولاً ملجأً، وعلامته أن يقوى دواعيه، إمّا إلى أن يفعل أو إلى أن لا يفعل، على حدّ يسقط معه المدح والذمّ، ويصير ذلك الفعل في الحكم كأنه لغيره،

وثالثها: أن يكون فاعلاً على طريق السهو، مع فقد العلم والقصد، وهذا الوجه ممّا ينتفي معه أيضاً المدح والذمّ، أو الحسن والقبح عند أبي عليّ وأبي هاشم!

وقد بيّنا فيما مضى أنّ الصحيح خلاف ذلك، وأنّ الساهي قد يقبح بعض أفعاله ويحسن، وإن سقط عن قبحه الذمّ وحسنه، وليس يخلو القادر من هذه الوجوه فيما يفعله

وإن جاز أن يخلو فيما لا يفعله، بأن يمنع من الفعل بالقيود وما جرى مجراه. (١٢٩/)

هذا آخر ما خرج في هذا الكتاب، يتلوه بعون الله في أوّل الجزء الرابع فصل «في افساد قولهم في الكسب».

والحمد لله ربّ العالمين وصلواته على نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.

فصل

في إفساد قولهم بالكسب^١

المذهب يجب أن يكون مفهوماً قبل أن نتكلم في صحته أو فساده، فلو كان مذهبهم في الكسب معقولاً لفهمناه عنهم مع طول المباحثة والمناظرة. وليس يجوز أن تكون العلة في بُعدنا عن فهمه، اعتقادنا بطلانه؛ لأننا قد نفهم مذاهب المُبطلين على اختلافها وتعللها ونتكلم على بطلانها، ومذاهب هؤلاء القوم الباطلة في غير الكسب كثيرة، لا ندعي أنها غير مفهومة، واعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يعني شيئاً؛ لأن هذا الفرق أولاً للحَيِّ دون الفعل، لأن الحَيِّ يجده من نفسه، وإثما كلامنا معهم في صفة يدعونها للفعل زائدة على حدوثه. والسبب في الفرق الذي أشاروا إليه، أن حركة المفلوج غير تابعة لاختياره، وحركة المتصرف على إرادته واقعة بإيثاره واختياره، ويلزمهم أن الله تعالى لو أجرى العادة بأن يفعل اللون متى أردناه، ويرفعه متى كرهناه، أن تكون الألوان معنا مثل سائر ما ينسب إلى فعلنا من الحركات.

على أنهم إذا ادّعوا فرقا بين الحركة الضرورية والاختيارية، يقتضي تعلقاً متناً بإحدهما، أمكن أن يقال لهم: إن ذلك التعلق هو محدث الاختيارية بنا، ووقوع الضرورية من الله تعالى فينا، فمن أين كصفة زائدة على الحدوث ويمكن إسناده إليه؟ على أن الفرق الذي أشاروا إليه ممكن في جميع المتولّدات، وقد نفوا كونها كسباً. الأتري أن أحدنا يفضّل بين أن يكتب وينسخ مختاراً، وبين أن يأخذ بيده أخذ فيكتب بها أو ينسخ، ولم يقتض ثبوت هذا الفرق بين الأمرين أن أحدهما كسب، وقد ألزمهم الشيوخ أن يكون الله تعالى قادراً على الفعل من جهة الكسب؛ لأن جهة تناول القادر للفعل

١. ملاحظة: هذا الفصل - والذي يليه - هو آخر فصول مبحث (الكلام في الفعل المخلوق) المتعلق بأواخر الجزء الثالث - حسب تقسيم المصنّف - رحمه الله - لكتابه - لكنّه مدرّج في بداية الجزء الرابع للكتاب لسبب محو علينا، ولعلّه من فعل النسخ، وبما أن المصنّف لم يكمل الجزء الرابع من الكتاب، بل ألحق تنقّه بما كرهه - وسمّاه باسم الذخيرة في أصول الدين فارتأينا أن نسلخ الفصل الأول والثاني من بداية الجزء الرابع وإنه - بنهاية الجزء الثالث، لتكمل الفائدة به، ولله الحمد.

لا يختلف باختلاف القادرين، كما لم يختلف ذلك في وجوه العلم والإدراك، والمرادات والأجناس، وإن دَخَلَ فيهما اختصاصٌ بين القادرين، فلن يدخل في جهة تعلق القادر بالمقدور اختصاصٌ، وبطلان حدودهم للكسب قد تبَّهنا عليه في هذا الكتاب، وذكرنا أنَّ الحدود كُلُّها مبنية على تعاطي تفسير لفظه بما لا يصحُّ أن يعلم، إلا بعد أن يعلم معنى تلك اللفظة.

على أننا لو تجاوزنا عن أنَّ الكسب غيرُ معقول، وسلَّمنا أنه معقول، لكان غرضهم في ذكره منتقِصاً؛ لأنه إذا كان من مذهبهم أنَّ الله تعالى متى فعل في العبد القدرة والفعل وجب كونه مكتسباً، ولم يجز ألا يكون كذلك، ومتى لم يفعل ذلك استحال كونه مكتسباً، فقد صار أحدنا في حكم المحمول على الفعل فلا يستحقُّ مدحاً ولا ذمّاً، ولا ثواباً ولا عقاباً، وإنَّما كانوا ينتفعون بذكر الكسب لو انفك أحد الأمرين من الآخر.

فصل

في ذكر ما يلزمهم على القول بالمخلوق

يلزمهم ألا يكون لله تعالى على الكافر نعمة؛ لأنه خَلَقَ فيه الكفر على مذهبهم، فكفَّره مُفضِّضٍ به إلى استحقاق العقاب الدائم والخلود في النار، وإذا لم يكن عليه نعمة لم يستحقَّ لله الشكر ولا العبادة؛ لأنَّها كنفية^١ في الشكر، والقول عليه بذلك خروجٌ عن الإجماع وانسلاخٌ عن الدين!

وليس لهم أن يقولوا: ليست له عليه نعمة دينية، وإن كان عليه نعمة دنيوية، كالحياة والسمع والبصر، وضروب المنافع واللذات العاجلة.

وذلك أن كلَّ شيء عدِّدوه ليس بنعمة على الحقيقة، إذا كان مؤدياً إلى العقاب، ومُفضِّضاً إلى دخول النار، بل هو مضرّة وبليّة، وإن كان فيه عاجلٌ نفعٌ يجري مجرى مَنْ سَمَّنَ غيره وأطعمه الملاذ، من المأكُل وغيره قصده أن يأكله، في أنه ليس بنافع له ولا مُنعم عليه. ولو سلَّم أن ذلك نعمة - على بعده - لكان لا يستحقُّ به الشكر ولا العبادة؛ لأنه قد اقترن

١. هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

به، وانضمَّ إليه من خلق الكفر فيه، وتصيِّره به إلى العقاب ما يوفى مضرتَه، ويزيد على نفع تلك المنافع العاجلة، ويجري مجرى مَنْ مسح مَنّا عن وجه غيره تراباً أو أصلح له، ثم قتل له الأولاد، وسلب منه الأموال، وانتَهك منه كلَّ حريمٍ، في أنّه لا يسحقّ عليه شكراً بل ذمّاً ولوماً.

ومما يلزم عليهم^١ أيضاً على مذاهبهم الفاسدة، ألا يكون له تعالى على المؤمن نعمة من وجهين:

أحدهما: أنْ خُلِقَ الإيمان [فيه لا] يكون نعمة، إلا إذا قصد فاعله به وجه النعمة، فأما إذا فعله به ولم يقصد شيئاً، أو قصد منه النعمة، لا يكون منعماً بغير شكٍّ، ولهذا لا يكون النائم منعماً على غيره؛ لارتفاع القصد الذي ذكرناه، فمن أين لهم أنّه تعالى لَمَّا فَعَلَ في المؤمن الإيمان، قَصَدَ به إلى نفعه.

والوجه الآخر: أنْ النعمة لا تكون نعمةً إلا بعد أن تكون حسنة، فإذا عرض فيها قبيحٌ خرجت من أن تكون نعمة.

والذي يدلّ على ذلك: إنَّ النعمة يستحقّ بها الشكر والتعظيم، والقبيح يستحقّ بها الذم والاهانة، فمحالٌ أن يستحقّ بالفعل الواحد الذمّ والمدح، والتعظيم والاستخفاف! وإذا صحّت هذه الجملة، وجاز على مذاهبهم أن يكون في فعل الإيمان بالمؤمن مفسدة لغيره، فيكون قبيحاً من هذا الوجه، فيخرج بالقبيح من أن يكون نعمة، فقد تحقّق الإلزام في المؤمن، كما تحقّق في الكافر.

ومما يلزمهم أيضاً: أن يجوزوا ظهور المعجزات على الكذابين، أو على صادق في أنّه رسول الله، غير أنّه يدعوننا إلى الضلال عن الدين والباطل وخلاف الحقّ.

ووجه لزوم الأول: أن القوم يعتقدون أنّ القديم تعالى لا يقبح منه شيءٌ من الأفعال، وإنّما القبح الأفعال^٢ [الصادرة] من المحدثين، وتصديق مَنْ ليس بصادق^٣ يقبح مَنّا، و يجب ألا يقبح منه تعالى عندهم؛ لاستحالة دخول القبيح في أفعاله، وأفحشُ من تصديق الكاذب خلق نفس الكذب، وأغلط وأبشع^٤ من إرسال مَنْ يدعو إلى الكفر خلق نفس

١. في الأصل: إليه.

٢. في الأصل: الأفعالين.

٣. في الأصل: + و.

٤. في الأصل: أشبع.

الكفر!

وليس لهم أن يدعوا: أن ذلك تعجيزٌ له؛ لأنّ التعجيز إنّما يدخل في أجناس المقدورات، ولا جنس من المقدورات إلاّ [ال]قادر^١ تعالى قادرٌ عليه على ما لا يتناهى، فكون المعجز دليلاً لا يرجع إلى الجنس، وإنّما يستند إلى قبحه إن لم يكن المدّعي صادقاً، وهذا باب قد سدّوه في الله تعالى، فجرى مجرى امتناعهم من أن يكون في مقدوره علمٌ يكون به عالماً، وشهوةٌ يكون بها مشتهياً، وحركةٌ يكون بها متحرّكاً، في أن^٢ ذلك ليس بتعجيزٍ له، وإنّما هو نفي لكيفية فعل عليه، فالأول كان الأوّل مثله.

ووجه لزوم القسم الثاني /١٣٠/ أيضاً واضح؛ الدعاء إلى الضلال والباطل يقبح منّا دونه، فالأول جاز دخوله في أفعاله التي لا يتعلّق بها القبح.

وليس لهم أن يقولوا: إذ كان الدين والحقّ هو ما يؤدّيه النبيّ؛ لأنّ العقل لا يقتضي شيئاً من ذلك، فأبيّ معنى لإلزامكم أن يدعو النبيّ إلى خلاف الحقّ؟

وذلك أن الإلزام يجب أن يتوجّه على المذهب الصحيح دون الباطل، وقد بيّنا فيها سلف أن في العقل قبيحاً وحسناً، وباطلاً وحقّاً، فتوجّه الإلزام.

ثمّ لو سلمنا ما ذكره، لكان أيضاً متوجّهاً؛ لأنّنا نفرض أن نبياً سابقاً دعا إلى دين وحقّ عرفاً من جهته، ثمّ بعث من بعده نبيّ آخر ينهى عن نفس ما أمر به، على وجه يخالف القبيح، فهو داعٍ إلى خلاف الدين وضدّ الحق، وليس قوله بأن يُتبع أولى من قول السابق، فقد بان بوجه الإلزام.

ومما يلزمهم أيضاً: أن يُصينوا الله تعالى من فعل القبيح والجور والكذب، بأنّه ظالمٌ جائزٌ كاذبٌ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً؛ لأنّ هذه الأوصاف تتبع معنى الفعلية التي قد أضافوا إليه عزّ وجلّ، وقد بيّنا فيما مضى من هذا الكتاب ما يراد على هذه الإلزامات من الزيادات، وأجبنا بالواضح الجليّ عنها، وأوردنا في هذا الفصل ما هو لائقٌ به وغير مستغنٍ عنه.

[والحمد لله ربّ العالمين وصلواته على نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.]

١. في الأصل: وهو قادر.

٢. في الأصل: ابن.